TEXTE FUNDAMENTALE

Virgil Nemoianu

Postmodernismul și identitățile culturale

Conflicte și coexistență

BIBLIOTECA DE ISTORIE LITERARĂ

Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza" Iași

Colecţia *Biblioteca de istorie literară* este coordonată de Antonio Patraş

Redactor: Mariana Codruţ
Tehnoredactor: Luminiţa Răducanu
Coperta: Manuela Oboroceanu
Index: Adina Căldare, Alexandra Moraru

ISBN 978-973-703-702-2

© *Postmodernism and cultural identities: conflicts and coexistence*, Virgil Nemoianu
The Catholic University of America Press, 2010

© Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", 2011
700109 – Iaşi, str. Pinului, nr. 1A, tel./fax: (0232) 314947
http:// www.editura.uaic.ro e-mail: editura@uaic.ro

Virgil Nemoianu

Postmodernismul şi identităţile culturale

Conflicte şi coexistenţă

Traducere de Laura Carmen Cuţitaru
Postfaţă de Codrin Liviu Cuţitaru

Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2011

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
NEMOIANU, VIRGIL
Postmodernismul şi identităţile culturale: conflicte şi coexistenţă /
Virgil Nemoianu; trad. de Laura Carmen Cuţitaru; postf. de
Codrin Liviu Cuţitaru. - Iaşi: Editura Universităţii „Al. I. Cuza", 2011
Index

ISBN 978-973-703-702-2

I. Cuţitaru, Laura Carmen (trad.)
II. Cuţitaru, Codrin Liviu (postf.)

008

Prefaţă ... 7
Istoria capitolelor ... 11

PARTEA 1. VALORI CULTURALE GENERALE

I. Filozofia culturii în epoca contemporană ... 17
II. Are postmodernismul substanţă? ... 30
III. Leibniz, Vico şi contemporaneitatea alternativă ... 45
IV. Conservatorismul ca ramură a liberalismului ... 63
V. Democraţie creştină şi subsidiaritate în lume ... 100
VI. Martiriu creştin şi umanism creştin ... 116
VII. Includerea religiei: modelul lui Benedict şi Habermas ... 164
VIII. Pieper, speranţa, imperfecţiunea şi literatura ... 193

PARTEA 2. VALORI LITERARE GENERALE

IX. Globalismul, multiculturalismul şi literatura comparată ... 211
X. Predarea literaturii din perspectivă catolică ... 242
XI. Canoanele literare şi opţiunile valorilor sociale ... 258
XII. Argumentul varietăţii ... 301
XIII. Argumentul persecuţiei ... 313
XIV. Argumentul practicalităţii ... 335

XV. Argumentul opoziţiei ... 345
XVI. Argumentul înfrîngerii ... 354

PARTEA 3. EXEMPLE APLICATIVE CONCRETE

XVII. Pe urmele clasicilor:
Straturi ale *mimesis*-ului stilistic ... 365
XVIII. Romantism reinventat sau kitsch de secol XIX? ... 383
XIX. Ernst Jünger, distanţă, apropiere şi transfer de valori culturale ... 415

PARTEA 4. EPILOG

O grădină filozofică ... 459

Postfaţă de *Codrin Liviu Cuţitaru* ... 489
Indice de nume ... 505

Deşi cele mai multe capitole incluse în această carte au fost iniţial eseuri şi articole care au mai fost publicate, cred că cititorul atent va observa cu uşurinţă coerenţa şi structura, precum şi o direcţie comună. Volumul ridică o întrebare de maximă importanţă: dă, oare, epoca actuală „postmodernă" vreo şansă continuităţii, stabilităţii şi identităţii, sau este cumva prologul unei stări în care omenirea devine infinit şi etern plastică, predispusă la schimbări şi reinventări neîncetate? Se poate vorbi de durabilitate şi rezistenţă în vîrtejul sau uraganul care ne înconjoară şi în care părem să ne aflăm?

Mă grăbesc să menţionez că această carte este atît defensivă, cît şi provocatoare faţă de ştiinţa convenţională. Multe dintre opiniile în general acceptate de către contemporani sînt prezentate ca greşite, cîteodată absurde sau chiar mincinoase. Încercăm să analizăm mai obiectiv evoluţia istoriei şi sensul culturii, cu sau fără pretenţia şi speranţa că vom oferi o soluţie la criza sau frămîntarea socio-culturală generală sau că vom respinge decisiv părerile intelectualilor hegemonici ai timpului nostru.

Prima parte a lucrării va surprinde, nu în mod continuu, ci mai degrabă într-o succesiune de episoade, modurile generale şi mai mult teoretice în care se împletesc filozoficul, politicul şi religiosul, precum şi felul în care ele răspund la amestecul, suprapunerile şi schimbările condiţiei postmoderne. Această parte va arăta, totodată, de ce identitatea socială sau personală nu poate supravieţui în absenţa culturii

înalte, în cea mai profundă accepțiune a cuvîntului. Capitolul despre Pieper e deosebit de important deoarece reprezintă trecerea de la partea întîi la partea a doua.

Partea a doua va încerca să sublinieze modul specific în care cultivarea *literaturii* (doar una dintre ramurile culturii, însă una în care se întîmplă să am ceva mai multă competență și experiență) promovează sănătatea valorilor culturale și posibilitățile lor de dezvoltare. Primele două capitole sînt mai generale, descriind amestecul umanismului estetic în preocupările lumii, precum și tehnicile de îmbinare a religiosului cu pedagogia. Capitolul următor este, de asemenea, mai mult teoretic, în sensul că explică mecanismele interioare ale canonului literar. Celelalte capitole sînt mai scurte și mai specifice. Fiecare dintre ele va fi consacrat cîte unui argument pentru puterea auxiliară a esteticului în mediul postmodernist. Un capitol se va ocupa de argumentul varietății, urmat de unul al persecuției, apoi de cel al practicalității, cel al rezistenței și, în fine, de argumentul înfrîngerii; și astfel, probabil, un cortegiu de opinii diferite va fi desfășurat, cu unele suprapuneri inevitabile și scuzabile.

Partea a treia va fi aplicativă și analitică. Ea va încerca să contureze modurile specifice în care unele elemente de continuitate și identitate activează în interiorul operelor literare din diverse perioade; vor fi oferite trei exemple luate din diferite epoci cultural-literare, centrate pe figuri cultural-literare specifice. Am ținut în mod deliberat aceste exemple la nivelul minim. Am eliminat un caz interesant din literatura română asupra criticii subiective ca reacție socio-politică. De asemenea, am renunțat la un studiu de-al meu asupra lui Kafka privit ca autor distopic, fantastic și multicultural (aceste texte au făcut parte dintr-o versiune mai veche a prezentei cărți). Motivul a fost că nu am dorit să încarc excesiv naratiunea și nici să divaghez prea mult. Am vrut să mențin scopul principal al acestei secțiuni, și anume să examinez felul în care a fost tratată problema identității în mijlocul schimbării, în alte momente istorice, mai mult sau mai puțin asemănătoare celui pe care îl trăim noi.

Pentru aceasta am decis că trei exemple sînt suficiente: unul clasic, unul romantic şi unul dedicat problematicii memoriei/transferului de valori.

În final, schimb metaforele: de la insulă (cum am folosit pe parcursul volumului), la „grădină împrejmuită". Recurg, în acelaşi timp, la ceva mai puţin obişnuit. În locul unui capitol de „concluzii", aşez la sfîrşitul consideraţiilor mele un „epilog", sau apendice. În acest text de încheiere devin ceva mai subiectiv şi dau exemple concrete suplimentare asupra a ceea ce eu înţeleg prin „opţiuni de continuitate". Astfel, voi descrie ceea ce *personal* vreau să spun prin „grădină filozofică" – o combinaţie de autori şi scrieri de valoare care oferă protecţie împotriva tumultului schimbării. Totodată (probabil într-o manieră uşor înfumurată), menţionez unele dintre propriile mele lucrări. Intenţia epilogului este, în principal, de a ilustra felul în care liniştea, perseverenţa şi cumpătarea pot contracara agitaţia, trepidaţia şi mutaţia haotică. Natural, ne referim la un singur caz, care e departe de a pretinde că e singurul sau cel mai bun sau cel mai important. De fapt, sper ca astfel de insule sau grădini să fie numeroase şi chiar variate. Aceasta ar arăta modul în care afirmaţiile mai teoretice şi mai abstracte din capitolele principale ar putea fi aplicate şi, probabil, cum ar putea conduce la nişte rezultate practice.

Astfel, cartea are o structură circulară, pornind de la aspecte mai generale şi mişcîndu-se în cercuri succesive spre aspecte mai practice. Neîndoios că cititorul va descoperi cîteva repetiţii (mai ales în partea a doua). Ele se datorează numai într-o anumită măsură faptului că multe capitole au fost iniţial articole de-sine-stătătoare. Un motiv mai respectabil e dorinţa mea reală de a accentua coerenţa, insistînd asupra unor puncte pe care le consider deosebit de importante. Într-o tentă mai jucăuşă, aş putea vorbi de dorinţa de a-l „cicăli" pe cititor ca să-mi adopte propriile convingeri despre ceea ce e adevărat şi important.

Aş dori să mulţumesc cîtorva persoane: lui Sorin Antohi, Jeremy Beer, Jody Bottum, Marshall Brown, Jude Dougherty, Manfred Engel,

Gerald Gillespie, Wendell Harris, Mark Henrie, Michael Jordan, Till Kinzel, Robert Lazu, Mircea Maliţa, Andrei Marga, Mircea Martin, Eugene Nagy, Anne Paolucci, Părintelui Kurt Pritzl, Părintelui Anton Rauscher, Robert Royal, Monika Schmitz-Emans, Roger Scruton, Mihai Spariosu, Berthold Wald, Monseniorului John Wipple şi lui Gregory Wolfe, mulţi dintre ei prieteni, însă toţi intelectuali remarcabili, adevăraţi şi onorabili. Sînt cîţiva dintre cei care au jucat un rol în alcătuirea acestei lucrări, prin încurajări şi sugestii în diverse momente. Mulţumirile mele speciale pentru ajutorul practic sînt adresate colegilor Stephen Wright, Ernest Suarez şi Michael Mack, precum şi norei mele, Martina Nemoianu. Pe Denise Carlson o asigur de gratitudinea mea pentru munca meticuloasă depusă în alcătuirea indicelui de nume. Cele mai calde mulţumiri lui David McGonagle, Theresei Walker şi lui Philip Holthaus pentru sprijinul editorial competent şi disciplinat.

Un număr de capitole sînt absolut noi şi sînt publicate aici pentru prima dată. Este vorba despre capitolele I, II, IV, X, XVIII şi epilogul, adică aproape 50% din textul total. Altele au următoarea istorie:

- o secţiune scurtă a capitolului II a apărut, în franceză, în revista românească *Euresis* 1-2 (1995): 17-19;
- o versiune preliminară a capitolului III a fost publicată în Păr. Anton Rauscher, ed., *Nationale und kulturelle Identität im Zeitalter der Globalisierung* (Berlin: Duncker und Humboldt, 2006), 156-68;
- unele părţi din capitolul V au apărut într-o recenzie la Chantal Delsol în *Salisbury Review* 18, nr.3 (primăvară, 2000): 30-31, şi într-un articol din *Intercollegiate Review* 38, no.1 (toamnă, 2002): 44-51;
- partea a doua (numai) din capitolul VI a apărut în două versiuni (ambele destul de diferite faţă de cea prezentată aici), în *Image* 16 (vară 1997): 83-92, şi în *First Things* 63 (mai 1996): 16-18;
- cea mai mare parte a capitolului VII a apărut în *Logos* 9 (2006): 16-42, şi în *Festschrift Andrei Marga* (Cluj: Cluj University Press, 2006), 193-210; părţi mai scurte din el au fost incluse în antologii;

- o versiune incompletă a capitolului VIII a fost prezentată la conferinţa despre „Credinţă şi raţiune" a Academiei Thomas Morus din Koln/Bensberg (noiembrie 2007) şi a fost ulterior publicată în H.G. Nissing, ed., *Vernunft und Glaube* (München: Institut zur Förderung der Glaubenslehre, 2008), 129-139;
- o versiune a capitolului IX a fost prezentată facultăţii Universităţii Catolice din America cu ocazia obţinerii profesoratului plin (1993) şi publicată pentru prima oară în *CNL World Report* (1996); a fost tradusă de mai multe ori şi/sau prezentată ca prelegere în mai multe ţări;
- o versiune mai veche a capitolului XI a apărut pentru prima dată în V. Nemoianu şi R. Royal, ed., *The Hospitable Canon* (Amsterdam: J. Benjamins, 1991), 215-47, şi a fost apoi inclusă în antologii şi/sau tradusă în cîteva rînduri;
- capitolul XII a apărut mai întîi în *Modern Language Quarterly* 54, nr. 1 (martie 1993): 31-40, şi a fost apoi inclus în antologii şi/sau tradus de mai multe ori;
- capitolul XIII a apărut mai întîi în *Modern Language Quarterly* 61, nr. 1 (mai 2000): 41-57, şi a fost apoi inclus în antologii şi/sau tradus de mai multe ori;
- capitolul XIV a fost prezentat ca lucrare la Conferinţa SAMLA din Memphis, Tennessee (1999), şi a apărut şi în Dirk de Geest et al., ed., *Under Construction.* (Festschrift Hendrik van Gorp) (Leuven: Leuven University Press, 2000), 351-57;
- capitolul XV a apărut în revista românească *Millennium III* (iarnă, 1999-2000): 153-60;
- o versiune masiv modificată a capitolului XVI a apărut în cartea mea *Imperfection and Defeat/Imperfecţiune şi înfrîngere* (Budapesta & New York: CEU Press, 2007), 127-43, după

ce a fost prezentată ca parte a seriilor de prelegeri „Rene Wellek" de la Universitatea CEU din Budapesta, Ungaria;

- o versiune considerabil modificată a capitolului XVII a apărut mai întîi în Mihai Spariosu, ed., *Mimesis in Contemporary Theory* (Amsterdam: J. Benjamins, 1984), 201-16; a fost ulterior inclusă în antologii;
- unele fragmente din capitolul XX au apărut în *Komparatistik 2000*, 1, pp. 68-84; în *Modern Language Notes* 108 (1993): 945-52 şi în *Tradiţie şi libertate* (Bucureşti: Curtea Veche, 2001): 259-73 (trei articole publicate original în România în 1991, 1997 şi 2001).

PARTEA 1

Valori culturale generale

Cred că ar fi bine să încep formulînd nişte afirmaţii care ţin de evidenţă înainte de a mă aventura să afirm lucruri care par mai puţin obişnuite sau sigure.

Astfel, aş dori să reamintesc bunului cititor că, spre deosebire de alte limbi, în engleză cuvîntul *cultură* serveşte unei multitudini de scopuri. Adeseori este folosit pentru a desemna o societate în întregul ei, cu mentalităţile, politica, obiceiurile şi normele sociale, precum şi cu aşezarea ei geografică şi istorică, o societate mare sau mică, după cum e cazul. Alteori, cuvîntul se referă la „cultura înaltă" sau „canonică" – cele mai bune şi mai reprezentative realizări ale unei comunităţi, cele admirate îndeobşte de membrii cei mai educaţi, sofisticaţi şi inteligenţi ai societăţii. În fine, cuvîntul *cultură* mai indică producţiile şi creaţiile ideale şi spirituale ale unei societăţi: arta şi literatura, religia şi filozofia, valorile, normele, ethosul, aspiraţiile şi imaginaţia care conturează marile orientări ale societăţii, stilul şi forma societăţii ca întreg – însă fără practicile ei materiale comune şi concrete.

Pentru scopurile capitolelor următoare, cred că voi folosi o combinaţie dintre definiţia a doua şi a treia.

O altă observaţie la fel de elementară va fi aceea că o „istorie a culturii" sau o „filozofie a culturii" reprezintă preocupări relativ recente ale minţii umane: nu mai vechi, probabil, de circa două sute de ani. Putem include în această categorie cîteva lucrări speculative

mai vechi care au încercat să găsească un tipar în descrierea amintirilor omenirii.

Nici chiar în această din urmă accepţiune mai largă, mai generoasă, nu cred că putem să mergem mai departe de o lucrare cum ar fi *Cetatea lui Dumnezeu*, a Sfîntului Augustin: vom acoperi astfel abia vreo mie şase sute de ani din cei mai puţin de zece mii consideraţi a fi istoria umană. Aceasta, apropo, ar face din filozofia culturii o mlădiţă a culturii creştine, ca atîtea alte aspecte ale culturii umane, de la universităţi la reprezentaţiile teatrale.

Fără îndoială, scrierile istorice se întîlnesc mult mai devreme. Multe dintre producţiile orale mai vechi ale omenirii combină religia şi ficţiunea cu meditaţia asupra sorţii omului. E de la sine înţeles că un anumit număr de speculaţii şi meditaţii asupra memoriilor individuale sau colective trebuie să fi apărut de cînd există raţiunea umană. Unele documente tind s-o confirme. Un fapt interesant e că, în timp ce credinţa în transcendenţă e, practic, comună tuturor oamenilor, întîlnim mai degrabă o mare diversitate a felurilor în care drumul istoriei umane e înţeles sau interpretat, iar aceste variante tind să difere substanţial de la una la alta. „Mituri fondatoare" există într-o majoritate copleşitoare de societăţi, chiar şi în acelea considerate simple şi arhaice. Ele sînt, însă, curînd urmate de naraţiuni care combină în mod deliberat transcendentul cu imanentul: aventuri ale zeităţilor (fie ele în antichitatea clasică, China clasică, Africa Centrală sau în altă parte); într-o anumită măsură, chiar relatările biblice sau cele quaranice se leagă de această manieră de istoricizare.

Totuşi, ca să repet, se poate spune că discursul raţionalist sau teoretizant de istorie culturală începe cu *Cetatea lui Dumnezeu*, a Sfîntului Augustin. Înainte de această carte (şi mult după ea), putem vorbi de un vast cîmp de *scrieri* istorice. Multe pot fi catalogate drept „cronici", adică încercări de a prezenta factual şi empiric evenimente importante din trecut. Sallustius e privit astăzi de unii ca un jurnalist inteligent şi nimic mai mult. *Ab urbe condita* a lui Titus Livius este,

într-adevăr, o cronică, nu cu mult mai diferită de o scriere medievală (cum ar fi cea a lui Froissart, ca să dăm un exemplu din multe altele posibile – în Europa sau în alte părţi ale lumii). În schimb, Plutarh (şi cel puţin cîţiva succesori) a generat un tip de prezentare biografică, „psihoistorică" (de felul celei continuate şi încă întîlnite în zilele noastre). Herodot a introdus un tip enciclopedic de discurs istoric care include geografie, etnologie şi mitologie. Nici una dintre acestea nu poate pretinde, nici pe departe, că exprimă o filozofie a culturii; nici chiar operele lui Tucidide sau Tacitus, care, probabil, se apropie cel mai mult de un anume grad de teoretizare (strategică într-un caz, etică în celălalt) împletită cu naraţiunea.

Astfel, o filozofie a culturii credibilă a fost întemeiată numai atunci cînd a fost asumată şi analizată deplina continuitate a acţiunilor umane. *Cetatea lui Dumnezeu* a Sfîntului Augustin a fost, neîndoios, o lucrare crucială de acest fel, în măsura în care a încercat să explice cum şi de ce era relevantă şi justificată o combinaţie între evoluţia umană generală şi evoluţia spirituală, aşa cum se prezenta istoria biblică. Modelul augustinian a fost extrem de influent, cel puţin în lumea vestică, constituindu-se într-un tipar analitic pînă în secolul al XVII-lea (să luăm numele lui Bossuet ca punct de răscruce). De fapt, chiar dacă presupunerile religioase ale lui Augustin erau acceptate sau nu, liniile sale generale au rămas valabile pînă şi pentru figurile non-creştine, cum ar fi Gibbon şi, mai ales, Voltaire.

Evoluţia rasei umane a devenit un subiect mult mai controversat după anul 1800 sau în jurul acestuia. Discursul istoriei culturii a devenit raţionalist înainte de toate, însă raţiunea s-a dovedit o călăuză nesigură, cel puţin în sensul că i-a îndrumat pe cei care au urmat-o într-o multitudine de direcţii. Factorul comun principal a fost acela că putem explica mersul înainte şi dezvoltarea omului *din interior*, ca procese auto-propulsate, auto-direcţionate, în mare parte izolate de influenţele din afara societăţii umane.

Pentru a simplifica prezentarea, în loc să încercăm să fim exhaustivi, vom aduce în discuţie doar trei sau patru tipuri de filozofie

a culturii/istorie. *Primul* dintre acestea este cel organic-biologic, reprezentat tipic şi cel mai bine de Oswald Spengler[1] care neagă existenţa unei „istorii mondiale", enumeră o serie de „culturi" separate şi arată cum fiecare dintre ele trece printr-o naştere, prin cele patru anotimpuri ale creşterii şi descreşterii şi, inevitabil, în cele din urmă moare. Cred că viziunea lui derivă ultimativ din cea a marelui Giambattista Vico, de la începutul secolului al XVIII-lea.

Cel de-al doilea tip este cel pur materialist (socio-economic) şi poate fi ilustrat cel mai convenabil prin opera lui Karl Marx[2], deşi diferitele variante au fost considerabil lărgite. Doctrina lui încearcă să convingă nu numai că toată istoria se află în raport de imanenţă cu omul, ci şi că, dincolo de aceasta, ea se întemeiază pe interese precum lăcomia, dorinţa de putere şi bunuri materiale şi pe diverse forme de organizare economică şi politică.

Cel de-al treilea grup de filozofii ale culturii se bazează pe vagi forme de spiritualism. Istoria umană este privită ca o consecinţă a vreunei forme a ideii sau un ideal care împinge rasa umană, treptat,

---

[1] Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 vol. (Munchen: Beck, 1918-1922). Consider această carte un exemplu tipic, remarcabil. Însă e destul de clar că, începînd cu epoca romantică (Goethe ar fi un exemplu de dat, iar Spengler îl recunoaşte ca unul dintre maeştrii săi), s-a manifestat în Franţa, Germania şi ţările anglo-saxone o anumită înclinaţie de a alinia istoria societăţilor şi culturilor cu evenimentele din natură. Nu vreau să încarc capitolul cu prea multe nume şi titluri.

[2] Karl Marx, *Das Kapital*, 4 vol. (1867-1910), împreună cu alte lucrări de aceeaşi orientare. Vezi Antonio Gramsci, *Lettere dal carcere* (Milano: Einaudi, 1947; postumă). După cum bine se ştie, un număr uriaş de ramuri ale marxismului au înflorit (cel puţin efemer) în secolul al XX-lea. În plus, putem foarte bine să spunem că, cumva, curentul principal (*mainstream*) al predării istoriei în şcolile şi colegiile din lumea vestică a fost unul materialist şi uman-imanent într-un mod intransigent, chiar dacă altfel nu va fi fost fidel vreunui program politic marxist.

să meargă înainte. Cele mai multe dintre aceste moduri de gîndire provin din sistemele comprehensive ale lui Kant şi Hegel, cei mai influenţi gînditori ai idealismului german de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea[3].

În opinia mea, în *a patra* categorie intră mai nou apărutul fel de filozofie a culturii care are în centru factorii informaţiei şi ştiinţei. Conform susţinătorilor[4], istoria şi cultura omului pot fi instructiv comparate cu computerele zilelor noastre. Informaţiile se acumulează în mintea individuală sau colectivă, ceea ce atrage tot mai complicate şi mai sofisticate tipuri de rezultate socio-culturale, iar viaţa economică şi standardele de trai progresează treptat şi substanţial („efectele negative colaterale" neaşteptate fac parte din ecuaţie). Cîteodată, „teoria sistemului" este considerată soluţia[5]. Alteori,

---

[3] G. W. F. Hegel, *Philosophie der Geschichte* (1837) – această lucrare a fost, probabil, cel mai mare exemplu al acestui mod de gîndire, însă hegelianismul a fost larg adoptat de mulţi filozofi respectabili din secolul al XIX-lea şi chiar al XX-lea. Ne vin uşor în minte exemple ca Benedetto Croce, F. H. Bradley, Giovanni Gentile sau Wilhelm Dilthey (care nu e, de fapt, hegelian, dar e un exemplu remarcabil de filozofie idealistă în studiul istoriei şi culturii). Vezi Robin George Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: Clarendon Press, 1946); o lucrare postumă care adună un număr de articole scrise anterior şi care e încă foarte influentă. Ea sintetizează moştenirea lui Hegel şi a lui Dilthey.

[4] Frederick Turner, *Beauty: The Value of Values* (Charlottesville: University of Virginia Press, 1991) şi *The Culture of Hope* (New York: Free Press, 1995); Ernest Gellner, *Plough, Sword, and Book: The Structure of Human History* (Chicago: University of Chicago Press, 1988). După părerea mea, lucrarea lui Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007), trebuie şi ea menţionată aici.

[5] Teoria sistemelor a fost dezvoltată începînd cu sfîrşitul anilor 1930 pînă la mijlocul anilor 1970 de către Ludwig von Bertalanffy, Kenneth Boulding, Gregory Bateson şi alţii. Chiar dacă nu a aparţinut deloc acestui grup, l-aş menţiona aici, ca oarecum înrudit, pe Peter Sloterdijk cu lucrările sale, mai ales *Sphären*, 3 vol. (Frankfurt: Suhrkamp, 1998-2004).

rezultatul final poate fi unul spiritual[6], utopic, sau, pur şi simplu, progresul infinit.

După cum am spus, această rapidă enumerare nu pretinde să fie exhaustivă. Astfel, vechea perspectivă religioasă continuă să funcţioneze cu o anumită vigoare: să ne amintim celebrul nume al lui Christopher Dawson[7], printre multe altele. Şi mai evident este marele număr de combinaţii. Un exemplu între multe altele posibile este prolificul Arnold Toynbee[8], care combină în mod original şi interesant tipul „organic" cu cel „spiritual".

Odată ajunşi aici, întrebarea de care trebuie să ne ocupăm şi căreia intenţionăm să-i dedicăm întregul volum se pune în felul următor: putem vorbi, la sfîrşitul secolului al XX-lea, mai întîi în cultură şi apoi în viaţa politică şi socială, de atingerea, pe planetă, a unui punct în care a devenit inutil *orice* fel de explicaţie atotcuprinzătoare a mersului istoriei şi culturii? Haosul şi anarhia par să fie singura regulă; istoria nu există cu adevărat în nici un sens mai strict sau inteligibil; nu putem cunoaşte viitorul, nici trecutul şi, se pare, nici măcar prezentul[9]. Ba chiar, studiul istoriei ar trebui să se

---

[6] Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain* (Paris: Seuil, 1955; trad. engl., 1959; constituită din eseuri scrise cca. 1930-1940); *L'avenir de l'homme* (Paris: Seuil, 1959; trad. engl. 2004; eseuri scrise cca. 1920-1952).

[7] Christopher Dawson, *Religion and the Modern State* (Londra: Sheed & Ward, 1936) şi *Religion and the Rise of Modern Culture* (Londra: Sheed & Ward, 1949). Desigur, putem menţiona aici şi numele foarte influenţilor Max Weber (1864-1920) sau Richard Henry Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (Londra: J. Murray, 1926).

[8] Arnold Toynbee, *A Study of History*, 12 vol. (Oxford: Oxford University Press, 1934-1961). Un alt exemplu de „filozofie a culturii" hibridă se poate găsi în lucrările lui Jürgen Habermas, care combină materialismul cu teoria informaţiei.

[9] François Lyotard, *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir* (Paris: Editions de Minuit, 1979; trad. engl., 1984). Gianni Vattimo, *Societá*

limiteze la detaliile separate, la micile evenimente şi analiza documentară, aproape de parcă ne-am întors la abordarea „cronicărească" din antichitate şi Evul Mediu. La fel de important e faptul că, în timp ce majoritatea teoriilor şi filozofiilor discutate pînă acum tindeau să fie *deterministe*, adică să susţină că evenimentele *trebuiau* să fie aşa cum au fost, sau, cîteodată, mai ambiţios, că evenimentele puteau fi prevăzute, astăzi, sub semnul postmodernismului, totul devine o imposibilitate sau un simplu joc (absurd?).

De fapt, sînt convins că e cam prea devreme să răspund la această întrebare şi că ar fi mai înţelept să aştept cu răbdare şi vigilenţă desfăşurarea evenimentelor la toate nivelele. Am putea, în schimb, în interiorul acestor consideraţii teoretice care, mă grăbesc să adaug, sînt departe de a cuprinde totalitatea gîndirii din lume, să ne concentrăm asupra unei întrebări mai precise şi de mai mică anvergură, cu siguranţă. Ea este următoarea: presupunînd că orice fel de filozofie a culturii comprehensivă s-ar dovedi nesatisfăcătoare, ce se întîmplă cu „fragmentele" supravieţuitoare? Nu există nici un element, nici o entitate care să poată funcţiona într-un haos general? Acest lucru ar contrazice bunul simţ şi experienţa de zi cu zi. Dar să examinăm problema mai îndeaproape.

Hazardul se numeşte hazard tocmai pentru că e constituit din *unele* elemente, dintr-un anumit număr de „părţi" extrem de diverse ca natură şi comportament. Putem cu uşurinţă da postmodernismului dreptatea lui (de dragul discuţiei, deşi nu e neapărat necesar să credem că ar reflecta adevărul sau întregul adevăr), însă nu putem pur şi simplu nega ceea ce ne sare în ochi, lucrul care, la urma urmelor, face posibilă existenţa oricărui sistem „guvernat de hazard": multitudinea şi varietatea.

Dacă aşa stau lucrurile, atunci postmodernismul trebuie să conţină cel puţin cîteva fragmente bazate pe continuitate şi identitate.

---

transparente (Milano: Garzanti, 1989; trad. engl., 1992). Vezi şi diverse lucrări de Jean Baudrillard.

Dacă nu se întîmplă aşa, atunci situaţia nu mai poate fi descrisă ca hazard, întîmplare, discontinuitate, devenind, în schimb, un fel de uniformitate, de fixitate şi previzibilitate generală – cu alte cuvinte, devine exact opusul a ceea ce pretinde că e. Continuitatea şi identitatea sînt, de aceea, nu numai imaginabile în interiorul unui mod de existenţă postmodern, ci *absolut necesare* supravieţuirii acestuia.

Următorul pas ar fi căutarea unor exemple de astfel de elemente de continuitate şi stabilitate într-un mediu dinamic, schimbător şi fluid. De fapt, surprinzător, acestea sînt mai numeroase decît ne-am aştepta. Ceea ce ne vine în minte imediat, desigur, e „natura umană". Datorită dezbaterilor furtunoase iscate de o vreme în jurul acestui concept, îl voi lăsa deoparte, deşi personal cred că are în el mult adevăr. Mai puţin controversate sînt diversele forme de „cercetare ştiinţifică", experimentală şi raţionalistă: multe dintre „ştiinţele exacte" (sau părţi din ele), logica, epistemologia (sau părţi din ele), numeroase valori etice, chiar unele reguli sau tipare „sistemice" socio-politice şi economice (incluse aici cu mai puţină siguranţă). Lista e departe de a fi completă. Imaginea pe care o obţinem e aceea a unui arhipelag, a unor insule de „terra firma" care ies dintr-un ocean turbulent şi imprevizibil[10].

Mie mi-e foarte clar că *religiosul* şi *frumosul* sînt unele dintre cele mai mari şi mai fertile insule din această masă lichidă mereu mişcătoare, din această „confuzie zgomotoasă" (W. James). Motivul acestei afirmaţii e unul simplu. Pînă acum, pur şi simplu nu avem nici o cunoştinţă despre vreo societate sau cultură (cu sau fără ştiinţă de carte, complexă sau simplă, modernă sau arhaică) în care să lipsească vreuna dintre aceste două dimensiuni. Lucrurile la care am fost martori în secolul al XX-lea au reprezentat încercări de *substituţie* a religiei cu alte ideologii care ar putea fi considerate religii. Există azi

[10] Michel Serres, *Génèse* (Paris: Grasset, 1982) şi *Le contrat naturel* (Paris: François Bourin, 1990). Sînt şi multe altele. Serres foloseşte des metafora arhipelagului pentru cunoaşterea şi istoria postmodernă.

un domeniu destul de vast dedicat „religiilor seculare" (sau „politice")[11]. Ele nu se limitează la spaţiile totalitare mai mici sau mai mari, ci includ şi mai nou apăruta viziune (New Age?) a „tinereţii fără bătrîneţe şi vieţii fără de moarte" sau, altfel formulat, cultul sănătăţii şi/sau societatea „terapeutică". Acestea cer activitate sexuală de la cea mai fragedă vîrstă posibil (cîteodată de la 10-14 ani)[12] şi pînă la cea mai înaintată, adică optzeci sau chiar nouăzeci[13]. Mişcarea, dieta şi pastilele sînt în primul rînd orientate spre contracararea bolilor, însă nu o dată au ca scop egalizarea sexelor, a activităţii sexuale, a aptitudinilor, alterarea tipologiilor umane (ca vîrstă sau, uneori, sex şi rasă). Rămîne de văzut cît de eficient şi durabil va fi acest proces. În orice caz, mie mi-e limpede ca cristalul că avem de-a face cu un fenomen utopic „religios" al cărui ţel e instituirea egalităţii şi eliminarea diferenţelor şi discriminărilor; o altă intenţie e şi menţinerea

---

[11] Eric Voegelin, *Order and History*, 5 vol. (Baton Rouge: Louisiana University Press, 1956-1987), şi alte lucrări.

[12] În Olanda există azi un partid al pedofililor, deşi e destul de marginal; în Statele Unite, există bloguri şi ONG-uri care militează pentru legalizarea pedofiliei. Într-o notă mai blîndă, Hollywood-ul (şi emisiunile TV de la ore de maximă audienţă) prezintă forme de iubire care înmuguresc între pre-adolescenţi, într-o manieră „umoristică" sau „înduioşătoare". După părerea mea, cel puţin acestea din urmă au ca prim scop (conştient sau chiar inconştient) „nivelarea" diferenţelor dintre diversele grupe de vîrstă.

[13] Din nou emisiunile TV de la ore de maximă audienţă sînt cele unde se insistă asupra continuării activităţii sexuale pînă la vîrste înaintate. Succesul exploziv al unor medicamente ca Viagra, Cialis şi altele e rezultatul presiunii activităţii sexuale uniforme şi obligatorii promovate de medici şi psihologi, de Zeitgeist în general: în măsura în care uniformitatea rasei umane e absolut necesară, sexualitatea devine inevitabil un factor-cheie în standardizare şi în eliminarea diferenţelor. Informaţiile asupra acestui proces abundă, dar sînt „punctuale". Vezi, e.g., Stacy Weiner, „Goodbye to Girlhood. As Pop Culture Targets Ever Younger Girls, Psychologists Worry about a Premature Focus on Sex and Appearance", *Washington Post*, 20 februarie, 2007, pp. 16ff.

caracterului *secular* al societăţilor în ceea ce priveşte obiceiurile, moravurile, valorile politice, economice şi socio-culturale. Acest lucru mie îmi demonstrează o dată în plus că există o sete de neostoit pentru dimensiunea religioasă în viaţa omului, fie ea tradiţională sau distorsionată.

Acest adevăr se aplică şi la activitatea artistică despre care avem cunoştinţă din cele mai vechi timpuri ale existenţei umane şi pînă în ziua de azi. Pentru mine nu e important dacă a prevalat un simţ sau altul (văzul, auzul, pipăitul etc.) sau dacă formele preferate au diferit de la o parte a planetei la alta. Esenţial este faptul că impulsul ludic, sărbătoarea, ofranda, lauda, bucuria şi creativitatea liberă au fost mereu prezente (uneori mai pregnant, alteori în combinaţie cu alte elemente, mai ales utilitare). Din nou, ca şi în cazul dimensiunii religioase, o serie de substitute au apărut în secolul al XX-lea şi adesea mult mai devreme. Astfel, de exemplu, imitaţia batjocoritoare şi carnavalescul sau exprimarea frumosului prin servilism faţă de puterile politice, economice, didactice, sexuale sau etnice ale zilei. Cu toate acestea, prin astfel de „inversări", nevoia permanentă a omului de activitate estetică a rămas prezentă şi puternică. Întrebarea-cheie care revine obsesiv şi care se pune uneori strident, alteori tacit, este dacă o astfel de stare de lucruri a fost şi va rămîne legată de (scurtul) interludiu istoric din evoluţia omului sau dacă e permanentă. Acesta e punctul în care apare din nou filozofia culturii/istoria culturii. Este sau a fost istoria doar un mod de tranziţie de la o perioadă de timp „preistorică" mult mai lungă la una „post-istorică" şi mai lungă? Să spunem de la bun început că ar fi imposibil să dăm un răspuns sigur şi definitiv. Indicaţii, intuiţii, speranţe şi sugestii – aceasta e tot ce avem.

Primul pas trebuie să fie observaţia echilibrată şi indubitabilă că *toate* profeţiile anterioare despre „stadiul final" al istoriei s-au dovedit false: temeri, exagerări, retorică, convingeri cinstite dar naive. Al doilea ar trebui să fie răspunsul la întrebarea dacă, la începutul secolului al XXI-lea, nu avem cumva o serie de factori gata de a se

combina într-un sistem de condiţii şi funcţionare radical diferit. Implicaţia din spatele acestei întrebări este că sîntem martori la schimbarea definiţiei înseşi a umanităţii şi că, astfel, toate convingerile noastre anterioare despre ce înseamnă să fii uman trebuie să dispară la rîndul lor sau cel puţin să se schimbe şi ele dincolo de orice recunoaştere.

Din nou, pentru orice om care nu e iremediabil legat de un punct de vedere total determinist (iar experienţa trecutului ne arată că asemenea legături nu prea sînt de dorit), răspunsul trebuie să rămînă deschis. Argumentul principal al şcolii „sfîrşitului istoriei" s-a dovedit a fi *globalizarea.* Globalizarea în sine este un fapt. Totuşi, nu putem insista îndeajuns asupra faptului că, deşi globalizarea reprezintă, incontestabil, un cadru de lucru, ea rămîne sub un mare semn de întrebare în ceea ce priveşte conţinutul şi substanţa sa. Dacă pînă acum cinci sute ori două sute de ani, istoria era o problemă de conflicte şi interacţiuni locale, ea a început de curînd să fie percepută ca un întreg în care acţiunea provoacă reacţii în multe, în cele mai multe şi, în final, în toate zonele globului. Aceasta constituie o schimbare semnificativă, dar e una cantitativă, şi nu calitativă.

Situaţia nu e aşa de simplă precum pare la prima vedere. De exemplu, e adevărat că o serie de tipologii culturale şi specii lingvistice au dispărut rapid într-o perioadă relativ scurtă de timp, însă e la fel de adevărat că multe forme de egalizare şi uniformizare au avut ca rezultat o crescîndă diversitate şi varietate. Ca să fim mai clari, sîntem îndreptăţiţi să fim îngrijoraţi de scăderea numărului de limbi[14] şi de eliminarea „culturilor" tradiţionale de către structurile

[14] Se consideră, în mod general, că există azi peste 6.000 de limbi pe glob; cei care vor să fie mai exacţi vorbesc de 6.800. Unele autorităţi (inclusiv datele oficiale ale UNESCO) estimează că pînă la 50% dintre ele sînt „în pericol de dispariţie", susţinînd că acest lucru s-ar putea întîmpla pînă la mijlocul secolului al XXI-lea; chiar sursele mai pesimiste şi, cumva, mai speculative, afirmă că, pînă în 2100, pînă la 90% dintre limbile vii de azi

occidentale uniforme legate de gusturi, obiceiuri, modă, hobby-uri, tipuri de muncă şi altele. Dar, în acelaşi timp, observăm o intensă contrareacţie; noi limbi se nasc chiar sub ochii noştri[15]. Cîteodată, reacţia împotriva globalizării ia forme violente[16]. Conflictul dintre forţele centrifuge şi cele centripete produce tensiuni nemaiîntîlnite pînă în prezent.

---

ar putea dispărea. Este adevărat că, chiar dacă lăsăm deoparte limbile vorbite de grupuri mici, asistăm la fenomenul următor: scriitorii de literatură care vin din familii lingvistice substanţiale şi numeroase (de la sloveni la zuluşi) aleg engleza ca limbă în care preferă să scrie, deoarece simt că altfel nu pot avea o audienţă semnificativă.

[15] Numărul limbilor noi bazate pe unele vechi e estimat la cel puţin 13 sau 14, deşi e probabil mai mare. Multe dintre ele se bazează pe engleză: „nigeriana" (cca. 50 milioane de vorbitori în cel puţin şase ţări vest-africane), jamaicana, „singleza" şi „mangleza" vorbite în Singapore şi Malaezia. Totuşi, găsim separare şi dezvoltare nouă (uneori doar oral, dar tot mai mult şi în scris) pe baza arabei (limba „Masri" vorbită în Egipt poate include pînă la 80 de milioane de vorbitori; există două limbi sau dialecte nord-africane, anume Hassaniya şi Darija, precum şi un grup de dialecte înrudite „levantine", folosite în Iordania, Siria, Palestina şi zonele învecinate); similar, spaniola şi portugheza în America de Sud, Africa şi Filipine au dezvoltat mlădiţe robuste. Haitiana şi „Saramacco", provenind din franceză, se consideră limbi independente. Şi în China are loc un proces de apariţie de noi limbi.

[16] Reacţia violentă şi brutală a lumii arabe islamice e prea bine cunoscută. Aş spune că putem vedea nişte reacţii cumva similare, deşi uşor mai moderate, în diverse alte forme, în America de Sud, Africa şi Europa de Est. Ceea ce se uită sau se ignoră e faptul că toate aceste forme de opoziţie pot fi recunoscute în istoria timpurie a Europei de NV şi de Sud. Scoţia, Britania, sudul Franţei, Irlanda şi mari părţi din Germania, Italia şi Spania sînt cîteva dintre cele mai remarcabile exemple, dar, de fapt, întregul mod feudal-rural de organizare socială din Europa a refuzat să „se scufunde-ncet în noapte", trebuind să fie supus prin forţă (adesea cu cruzime).

Din punct de vedere creştin, o explicaţie lămuritoare ar fi următoarea. Toate tiparele şi modelele de evoluţie aplicate istoriei sînt valabile într-o manieră mai mult sau mai puţin aproximativă. Providenţa divină le îngăduie şi le încurajează pentru crearea (prin numeroasele lor intersecţii şi suprapuneri) unei infinităţi de situaţii şi contexte mereu noi: imprevizibile, surprinzătoare, întotdeauna diferite una de cealaltă. În interiorul acestor evenimente necunoscute şi neanticipate, sufletele călătoare sînt libere să-şi găsească propriul răspuns sau propria cale de mîntuire, ori să cadă în cea mai neagră beznă – depinde de ceea ce fac, de ceea ce cred, de ceea ce vor. Lucrul care contează este interacţiunea dintre persoană şi circumstanţă. În acest mod de înţelegere, progresul istoric există, dar nu e important. Mai putem spune şi că această multitudine de planuri şi situaţii mereu schimbătoare seamănă foarte mult cu unele perspective postmoderne. Faptul se datorează, după părerea mea, procesului atît de bine descris de Eric Voegelin: „dansul" transcendentului cu imanentul, felul în care cele două se apropie şi se depărtează.

Deci, concluzia mea (iar capitolul următor va oferi mai multe detalii) este că „postmodernitatea" nu trebuie interpretată ca sfîrşit al istoriei sau ca sfîrşit al „umanităţii" din noi, ci, mai degrabă, ca o nouă fază a istoriei, cu noi provocări pentru evoluţia umană. Concluzia aceasta se vrea a fi, desigur, una pe termen scurt şi mediu; o concluzie pe termen lung ar cădea în sarcina utopiei, profeţiei ori eschatologiei. Totuşi, deocamdată, există destule şanse pentru continuitate şi stabilitate în istorie (şi în conformitate cu conceptele filozofiei culturii). Cadrul globalizant nu apare ca un obstacol de netrecut; dimpotrivă, într-un fel, ne poate ajuta la înţelegerea unei filozofii a istoriei care pare să continue, fie şi într-o formă alterată. Să nu uităm însă că singura justificare a existenţei unei filozofii sau istorii a culturii e tocmai schimbarea perpetuă.

I.

Să privim mai îndeaproape întrebările esenţiale ale acestei cărţi. Tocmai ne-am întrebat dacă decadele numite acum cel mai des „postmoderne" se potrivesc vreunui tipar al filozofiei culturii aşa cum a fost ea înţeleasă pînă acum, sau dacă semnalează o prăpastie adîncă între „epoca istoriei" şi prezent sau viitor. Ne-am mai întrebat dacă trebuie făurit un întreg nou mod de înţelegere a filozofiei culturii, unul adaptat noilor evenimente ale timpului nostru.

După schiţarea răspunsurilor preliminare, ar fi potrivit să corectăm unele greşeli des întîlnite la cei care se ocupă de „postmodernism". Unii critici par să treacă cu vederea faptul că însuşi cuvîntul e folosit în două moduri diferite; conştientizarea acestei diferenţe ne-ar fi de ajutor dacă vrem să abordăm mai eficient un număr de chestiuni.

Distincţia la care mă refer e aceea dintre curentul cultural numit „postmodernism" şi condiţia socială sau existenţială care poate fi descrisă ca „postmodernitate".

Literatura şi cultura „postmodernă" nu sînt greu de recunoscut sau de definit. Ele pot fi descrise ca un curent care a început curînd după 1960 şi care a cunoscut o largă răspîndire înainte de sfîrşitul mileniului. Nu ştim dacă va continua multă vreme, caracterizînd astfel o întreagă epocă, sau dacă se va dovedi o modă trecătoare. Evident, ca şi alte mişcări culturale ale trecutului, acest curent nu

ocupă întregul domeniu al productivităţii culturale, ci, mai degrabă, pare obligat să coexiste cu multe alte tradiţii: neo-romantismul, realismul frust, scrierile ideologice şi altele, iar adeseori se găseşte în diverse combinaţii cu ele.

Probabil că cele mai vechi semne a ceea ce avea să se cheme „postmodernism" pot fi găsite în arhitectură şi în arta regiei teatrale. La începutul secolului al XX-lea cu siguranţă şi, cu probabilitate, la sfîrşitul secolului al XIX-lea deja, regizorii de teatru au început să-şi ia anumite libertăţi faţă de textul autorilor dramatici: plasarea producţiei în altă epocă istorică decît cea indicată de dramaturg, introducerea arbitrară a unor pasaje comice, scurtarea textului – iată cîteva dintre numeroasele practici de denaturare adoptate de aceştia. Unii au mers şi mai departe, organizînd propriile producţii teatrale în opoziţie clară cu intenţiile autorului.

Cazul arhitecturii a fost ceva mai complex. Toată lumea ştie că, în timp ce în secolul al XIX-lea multe palate, biserici, gări, locuinţe private etc. încercau să imite, să zicem, stilul gotic, renascentist, baroc sau tudorian, perioada „strident modernistă" (i.e., începutul secolului al XX-lea) a cunoscut înflorirea unor stiluri „brutale": stilul cubist, funcţional, simetric. Aici, postmodernismul sfîrşitului de secol XX a provocat schimbări majore. A adus în oraşe nişte combinaţii de stiluri pline de imaginaţie: ecouri istorice alături de inovaţii moderniste. Acest lucru se poate vedea la diverse clădiri individuale şi, mai clar, la complexele urbanistice în care incoerenţele coexistă liber, cîteodată derutant, alteori plăcut. Funcţionalul şi esteticul se împletesc în cele mai neaşteptate moduri (s-a spus chiar că, în timp ce centrul oraşului Chicago e modernist, Las Vegasul reprezintă amestecul urban postmodernist absolut).

Foarte curînd, principiul acestui postmodernism spontan s-a manifestat în alte arte. Romanul – proza în general – a început să se joace cu timpul, să arate inconsecvenţă în ceea ce priveşte personajele, să nu respecte continuitatea acţiunii, să combine diverse forme şi stiluri. Ne vin uşor în minte numele unor scriitori ca Salman

Rushdie, John Barth, Peter Ackroyd, Georges Perec, Roberto Calasso, Peter Esterházy, Mircea Cărtărescu, Milorad Pavić, Derek Walcott, Antonia Byatt, Thomas Pynchon, Guy Davenport, Gilbert Sorrentino şi alţii. Scriitori mai vechi, ca, de exemplu, Günter Grass cu romanul *Calcanul*, s-au grăbit să se alăture convoiului.

Ca şi în muzică şi pictură, tendinţa spre formă, ordine, armonie şi figurativ a reapărut, însă de obicei ca simplă aluzie sau într-un fel ironic. E destul să menţionăm operele lui Corigliano şi John Adams şi numele unor artişti ca Anselm Kieffer şi Martin Puryear.

Critica a prins din zbor tendinţele şi a început să teoretizeze în jurul lor. Volumele Lindei Hutcheon[1] şi ale lui Ihab Hassan[2] au devenit curînd cărţi de hermeneutică esenţiale. Intelectualii din Franţa şi Statele Unite, de la Fish la Bloom[3], şi-au adus propria

---

[1] Linda Hutcheon, *Poetics of Postmodernism* (New York: Routledge, 1988) şi *Politics of Postmodernism* (New York: Routledge, 1989).

[2] Hassan Ihab, *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature* (New York: Oxford University Press, 1971) şi *The Postmodern Turn* (Columbus: Ohio State University Press, 1987). Joseph Natoli, *Mots d'ordre: Disorder in Literary Worlds* (Albany: State University of New York Press, 1992). Joseph Natoli şi Johannes Willem Bertens, ed., *Postmodernism: The Key Figures* (Malden, Mass.: Blackwell, 2002). Johannes Willem Bertens, *The Idea of the Postmodern: A History* (New York: Routledge, 1995). Christopher Butler, *Post-Modernism: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2002). Scurte introduceri filozofice, foarte utile şi substanţiale, sînt Gianni Vattimo, *The Transparent Society* (ed. italiană orig. 1989; Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992) şi François Lyotard, *The Post-Modern Condition* (ed. franceză orig. 1979; Manchester: Manchester University Press, 1984).

[3] Harold Bloom, *The Anxiety of Influence* (Oxford: Oxford University Press, 1973); Stanley Fish, *Is There a Text in This Class?: The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981); Philipe Lacoue-Labarthe, *La poésie comme experience* (Paris: Bourgois, 1986, trad. engl. 1999); Harold Bloom, Paul De Man, Jacques Derrida, Geoffrey Hartman şi John Hillis Miller, *Deconstruction and*

contribuţie. Studiile filozofice precum cele ale lui Vattimo şi Lyotard au introdus conceptele de „epistemologie slabă" şi dispariţia „naraţiunii lungi" (vezi capitolul precedent), care au fost larg acceptate; alături de operele unor filozofi ca Richard Rorty, Jacques Derrida şi Peter Sloterdijk[4], ca să numim doar cîţiva, ele au avut un rol fundamental.

II.

Totuşi, înainte de a reveni la „postmodernismul cultural" (în capitolele următoare şi mai ales în partea a doua a acestui volum), se cuvine să aruncăm o privire contrastivă asupra „postmodernităţii" ca stare istorică. Pentru a prezenta pe scurt situaţia, o voi schematiza în nouă sau zece trăsături caracteristice care vor fi de ajuns, sper, pentru înţelegerea fenomenului.

Unu: Centralitatea comunicaţiilor/mobilităţilor în lume. Evident, aceasta a început în secolul al XIX-lea[5] cel puţin, poate chiar mai devreme, însă predominanţa ei distinge radical ultima sută de ani de restul istoriei omenirii. Viteza de mişcare creşte încontinuu: de la

---

Criticism (New York: Continuum, 1979); Christopher Norris, *Deconstruction, Theory and Practice* (New York: Methuen, 1982); Paul De Man, *Blindness and Insight* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983). Vezi, în schimb, John M. Ellis, *Against Deconstruction* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989).

[4] Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979). Jacques Derrida, *Dissemination* (Paris: Seuil, 1972). Într-un ton oarecum diferit, vezi Peter Sloterdijk, *Sphären*, 3 vol. (Frankfurt: Suhrkamp, 1998-2004).

[5] Armand Mattelart, *Histoire de l'utopie planétaire. De la cité prophètique à la societé globale* (Paris: La Découverte, 1999). Cartea e foarte utilă în descrierea meticuloasă a diverselor forme de „unificare" a globului, aşa cum au fost ele instituţionalizate cel puţin din secolul al XIX-lea încoace.

trenul şi vaporul cu aburi la bicicletă, motocicletă şi automobil şi, în cele din urmă, la avion şi rachetă. Incomparabil mai rapidă e prezenţa simultană pe planul auditiv şi vizual care uneşte planeta prin radio, televizor şi computer. (E demn de remarcat că, în tot acest timp, America s-a aflat în avangarda progresului spre un mod de existenţă tot mai fluid, mobil sau dinamic şi spre trecerea de la comunitate la comunicare.) A apărut o societate bazată pe substituţie, coagulare şi/sau complementaritate a unor entităţi altfel distincte. Presa şi alte mijloace de comunicare în masă cîştigă acum un rol de frunte în formarea educaţiei, caracterului, opiniei, priorităţilor şi modului de a gîndi al oamenilor. Tehnicile acestei influenţe în societăţile care se descriu ca democratice – terapiile psihologice, reclamele, propaganda de toate soiurile – le depăşesc cu mult pe cele experimentate în regimurile totalitare ale secolului al XX-lea şi ale trecutului, făcîndu-le să pară rudimentare.

Doi: Societatea postindustrială. Pentru prima dată în istorie apare un mod de producţie bazat pe procesarea informaţiei, nu a materiei brute. Prin tehnologii îmbunătăţite treptat, dintre care computerul e doar piatra de temelie, şi nu întreaga construcţie, acest mod economic generează management, consultanţă, organizare, idei şi servicii. Principalul element productiv nu mai este muncitorul din industrie sau agricultură, ci „intelectualul" – în universităţi, presă, televiziune şi cinematografie (o dovadă o constituie numărul tot mai mare de proprietari din aceste domenii care apar pe listele celor mai bogaţi oameni din lume). Industriile tradiţionale însele nu mai sînt recunoscute ca vaste unităţi teritoriale, ci, tot mai mult, ca unităţi minimale conectate şi coordonate prin reţele de comunicaţii. Numărul de locuinţe cu telefon şi computer atinge punctul de saturaţie mai întîi în Vest, însă, în curînd, şi în multe alte părţi ale lumii. Desigur, chiar în momentul în care scriu, comunicarea şi contactul mobil (audio şi chiar video) cresc exponenţial şi se generalizează, pe măsură ce sînt inventate noi şi noi forme şi combinaţii neaşteptate.

Trei: Transferul de la regularităţile raţionaliste de tip mobil, aşa cum au fost ele instituţionalizate de revoluţia lui Gutenberg/Caxton, la vizualitate, prezenţă virtuală şi interacţiune computerizată. Avem aici două efecte principale: (1) apariţia unor noi tipuri de comunitate (participarea la diverse comunităţi în spaţiul virtual) şi (2) schimbări radicale în narativitate (jocurile pe computer permit jucătorilor să-şi construiască propria poveste la nivel de acţiune, gradual adăugîndu-se însă dimensiuni sonore, vizuale sau chiar erotice),

Patru: Modificarea relaţiilor între sexe. Nu se referă numai la declinul ordinii patriarhale, la includerea femeilor în profesiunile considerate anterior masculine, la permiterea accesului la drepturile politice ale bărbaţilor, ci şi la subminarea familiei tradiţionale. Aceasta e, probabil, cea mai puternică formă de relativizare postmodernă, în măsura în care este îndreptată către modificarea naturii umane ca fenomen de la sine înţeles în istorie.

Cinci (a): Tensiunea dintre globalism şi multiculturalism. Problema va fi discutată mai detaliat în capitolele ulterioare. Aici să spunem numai pe scurt că globalismul e centralizator şi universalist: din perspectiva doctrinei iluministe, el caută un destin comun al omenirii, indiferent dacă substanţa acestui destin poate fi definită ori nu. Prin contrast, multiculturalismul are origine romantică, subliniind diferenţele de rasă, cultură, gen ş.a.m.d. Evident, ambele doctrine au implicaţii pozitive şi negative.

Cinci (b): Pe plan strict politic, observăm schimbarea configuraţiei de ansamblu a politicii mondiale. Astfel, timp de aproape jumătate de secol după 1945, lumea a fost net bipolară: două sisteme diferite (economic, politic, militar, ideologic) stăteau faţă în faţă. În ultimii cincisprezece-douăzeci de ani, această configuraţie generală a fost înlocuită de opoziţia dintre tendinţele centrifuge şi cele centripete ale lumii sau între omogenitate şi diversitate. De aici schimbarea tacticilor de război şi apariţia „terorismului mondial" ca mod de conflict.

Şase: Ridicarea relativismului şi scepticismului la rang de doctrină. Practic, toate valorile sînt puse sub semnul întrebării. Macronaraţiunile tind să dispară şi, în general vorbind, la intelectualii care modelează conştiinţa maselor, principiile lui Aristotel, Hegel, Marx şi Sf. Toma de Aquino sînt înlocuite cu cele ale lui Nietzsche.

Şapte: Conştiinţa de sine şi autoscopia, fie pe plan cultural, fie pe plan personal, devin acum ţinta batjocurii producţiei culturale. Inocenţa şi spontaneitatea înclină să se disipeze ori sînt supuse unor atacuri nemiloase.

Opt: Relativizarea şi punerea la îndoială a trecutului şi memoriei în principal cu ajutorul ironiei şi parodiei. Continuitatea este negată. Cel mai bun lucru la care te poţi aştepta, în ceea ce priveşte istoria, e un joc parodic. Blocurile istorice se suprapun cu incongruenţă, prevalînd ruptura, discontinuitatea şi eterogenitatea.

Nouă: Religia sau, mai bine zis, religiozitatea nu dispare; stilistica ei însă devine acum diferită. (Modurile de exprimare religioasă sînt binecunoscute pentru flexibilitatea lor, pentru disponibilitatea lor faţă de schimbare de la o epocă la alta.) Aspectul spiritual-mistic îl marginalizează pe cel dogmatic-teologic. În privinţa creştinismului, modul religios al emisferei sudice începe să-l domine pe acela al emisferei nordice[6]. Sincretismul, panteismul şi un vag misticism se pot enumera printre trăsăturile acestei transformări. Ele se aliniază totuşi ştiinţei moderne şi, cîteodată, unor practici din societatea contemporană (această problemă va fi şi ea discutată mai detaliat în cele ce vor urma).

III.

Oferă distincţia făcută mai sus vreun punct de intersecţie? Are ea vreun merit explicativ? Să luăm un exemplu relativ mărunt, dar interesant.

---

[6] Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2002); vezi şi *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

S-a observat de mai multe ori că, în cea de-a doua jumătate a secolului al XX-lea, cei mai de seamă critici au interese religioase indiferent de metodologia sau de ideologia lor critică. Ideea aceasta revine repetat în volumul de faţă. Stanley Fish, o excepţie din cîte se pare, se arată, totuşi, convins că religia va ajunge să fie, în viitorul apropiat, un standard şi un cadru critic major. Alţii, pe măsură ce s-au apropiat de bătrîneţe, s-au lansat în speculaţii nedisimulat religioase (Harold Bloom, Geoffrey Hartman sau, mai evident, Jacques Derrida, Jürgen Habermas şi George Steiner), care i-au făcut pe cititori să interpreteze într-un mod mai adînc chiar şi scrierile mai vechi ale acestora. Critici de marcă precum Northrop Frye, Luce Irigaray sau Julia Kristeva au recunoscut deschis, de la bun început, rolul esenţial al religiei pentru orice fel de interpretare a literaturii şi, desigur, pentru orice fel de activitate socială[7].

Adeseori e menţionat un citat (probabil apocrif) din André Malraux: „Secolul douăzeci va fi religios sau nu va fi deloc". Este o afirmaţie ciudată şi, după o perioadă de ezitare şi de reflecţie, am ajuns la concluzia că, lăsînd la o parte întrebarea dacă e autentică sau nu, această propoziţie înseamnă că, în acest moment, ne aflăm într-un dezechilibru între progresul uman pe plan tehnic şi economic şi cel pe plan spiritual şi ideal. Se sugerează că e o urgenţă să restabilim echilibrul şi cooperarea dintre cele două. Altfel, umanitatea în întregime s-ar putea afla în pericol: viteza într-o direcţie şi încetineala în cealaltă riscă să ne rupă în două şi să ne distrugă. Iată nişte simptome care deja lasă să se întrevadă această primejdie: bolile cu rădăcini şi implicaţii morale, depresia din aşa-numitele ţări dezvoltate, lipsa generalizată de scop şi vitalitate, numeroasele conflicte politice şi sociale fără soluţie sau speranţă şi multe altele.

În esenţă, *condiţia* postmodernă întruchipează, ironic sau nu, starea în care discrepanţa dintre material şi spiritual începe să oprime istoria umană şi să destabilizeze opţiunile viitoare, să le pună

---

[7] Pentru un tratament mai detaliat, vezi capitolele VI şi VII ale acestei cărţi.

sub semnul întrebării. De aceea, avem tot dreptul să întrebăm, aşa cum am făcut în capitolul precedent, dacă această condiţie postmodernă mai face încă parte din istoria culturală. Deşi răspunsul nu e nicidecum ferm şi clar, noi am dat unul afirmativ în capitolul întîi, iar capitolele următoare vor încerca să explice mai amănunţit de ce cred că anumite continuităţi par foarte probabile şi inevitabile. Într-un fel de ironie supremă, „postmodernismul" ca simplă mişcare cultural-artistică (diferită de „condiţia postmodernă") pare cîteodată să sprijine aceste continuităţi; el arată, cel puţin, cum unele elemente de continuitate pot supravieţui în interiorul unor contexte nepotrivite.

Multe dintre trăsăturile enumerate mai sus par să indice o stare de dezordine, de inerţie şi haos general, de nivelare şi „nediferenţiere" (ca să folosesc termenul lui René Girard). Aceasta se aplică în grade diferite interrelaţiilor sociale, adică destructurării grupurilor umane (mari sau mici), conflictelor *omnium contra omnes*, dispreţuirii şi ignorării valorilor, dar se aplică mai specific în cazul opoziţiei faţă de imperativele religioase şi faţă de realizările cultural-literare care au constituit multă vreme în istoria umanităţii esenţa definitorie a unei societăţi. De aceea, s-a argumentat cu oarecare credibilitate că tot acest context postmodern seamănă cu condiţiile de existenţă din preistorie (oricît de puţin am şti despre ele) şi că „epoca istorică" e, probabil, o paranteză relativ scurtă, de vreo zece mii de ani, în evoluţia generală a speciei umane.

Este acest lucru complet adevărat? Mi-aş dori foarte tare să spun că nu. Astfel, subţierea graniţelor dintre diversele grupuri umane şi structuri, apariţia treptată a „satului global", rapiditatea mobilităţilor şi contactelor şi numeroasele tipuri de amestec nu trebuie neapărat să ducă la (re)scufundarea noastră într-un fel de bazin primordial. Pe de o parte continuă să existe forţe de sens contrar, iar pe de altă parte avem configuraţii alternative care pot servi ca un fel de reconstrucţie a structurilor umanităţii. Rareori în istorie, dacă nu cumva chiar niciodată, s-au mai înregistrat grupuri de interese atît de diverse şi de numeroase ca astăzi, atît de extinse şi cu ocupaţii atît de

surprinzătoare şi de interesante. Nici nu se poate spune că ciocnirile dintre religii şi culturi (sau, mai ales, între formaţiuni arbitrare cum ar fi bandele de cartier şi cele de felul acesta) se întîlnesc mai rar decît în trecut – dimpotrivă.

Filozofii se preocupă de aceste lucruri de mii de ani. O analogie neaşteptată ar fi Empedocles. Viziunea lui asupra universului e aceea a unui haos turbulent în care se pot găsi insule de ordine ca, de exemplu, cosmosul din jur. Aceasta e o metaforă filozofică interesantă, aplicabilă la prezenta stare de lucruri.

IV.

Ceea ce urmează poate părea o digresiune sau o notă de subsol, însă se vrea o observaţie crucială pentru o mai bună înţelegere a expunerii noastre. S-ar putea crea impresia că descrierea e făcută în două culori puternic contrastante sau, cu alte cuvinte, că e o poveste despre bine şi rău. Doresc să subliniez cu toată tăria că impresia e greşită. Postmodernitatea nu e nicidecum o condiţie diabolică. E doar una periculoasă. Totuşi, nu e nici o noutate în asta. Orice epocă istorică şi orice episod al istoriei la care ne-am gîndi au avut propriile primejdii şi ameninţări, chiar şi atunci cînd au fost considerabil diferite de cele ale altor epoci istorice. E important să nu demonizăm postmodernitatea, ci, mai degrabă, să învăţăm cum să-i facem faţă. Noi am ales să prezentăm în această carte forţele compensatoare care dăinuie în interiorul postmodernităţii şi alături de ea. Acest lucru trebuie să fie cît mai clar cititorului, în ciuda unei aparente descrieri contrare din multe capitole.

Mai exact, cînd ne uităm la cele două subiecte principale, religia şi cultura (în sensul al doilea şi al treilea specificate în primul capitol), nu putem spune că viitorul este complet întunecat. Marile religii monoteiste, departe de a se vesteji, sînt mai înfloritoare ca niciodată. Iudaismul e în expansiune, are mare putere de atracţie şi un centru

mai bine definit decît în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea. Islamul este, pentru prima oară în multe sute de ani, într-o stare de mare schimbare, expansiune şi cucerire (indiferent cum decidem să hotărîm aceste lucruri din punct de vedere istoric şi axiologic). În creştinism, putem observa cu toată obiectivitatea cel puţin trei sau patru fenomene. Unul e acela că, din punct de vedere instituţional, biserica romano-catolică e într-o formă mai bună decît în Evul Mediu şi anterior. Disciplina raţională prevalează, calitatea liderilor pontificali a fost şi este, de o sută de ani, cu adevărat excepţională, implicarea în treburile sociale şi politice rămîne una sănătoasă, chiar dacă nu are succes întotdeauna. Al doilea este renaşterea evanghelismului în multe părţi ale lumii, cu mare intensitate. Un factor absolut decisiv aici e acela că axioma potrivit căreia modernizarea va duce la secularizare s-a dovedit spectaculos de falsă. Dimpotrivă, numeroase teritorii dintre cele mai avansate tehnologic şi economic (e.g., America de Nord) s-au arătat a fi cele mai loiale şi tenace în păstrarea credinţei lor. Al treilea fenomen e expansiunea, la fel de spectaculoasă, a creştinismului în variantele sale ortodoxe şi clasice în emisfera sudică, un proces în plină desfăşurare, care arată extrem de promiţător. Al patrulea este supravieţuirea îndîrjită a creştinismului în cele mai aprige condiţii istorice (cum ar fi regimurile totalitare, persecuţiile sistemice etc.): Rusia şi Ucraina, Serbia, România şi Polonia, precum şi diverse părţi din Asia pot fi date ca exemple. Observăm aici nu numai continuitate religioasă şi respect, ci chiar o explozie de studii teoretice, datini şi sărbători dublate de entuziasm. Şi alte exemple pot fi aduse – nu mai puţin importantă este dorinţa oamenilor de ştiinţă de a recunoaşte utilitatea şi compatibilitatea valorilor religioase cu domeniile lor de cercetare.

Elementele de continuitate precum şi cele de inovaţie din moştenirea noastră culturală (muzicală, artistică, arhitecturală) aflată în condiţii postmoderne sînt la fel de interesante. Faptul fundamental, comun tuturor, e acela că bogăţia trecutului cultural nu este negată, ci mai degrabă reasamblată în moduri adesea deconcertante

(în toate sensurile cuvîntului). Postmodernismul literar, ca şi cel arhitectural (şi, ocazional, cel muzical), este o exersare a aluziei. Citite (văzute, ascultate) corect, aceste exerciţii de aluzie implică o serioasă erudiţie, o recunoaştere a trecutului, stilurilor, capodoperelor şi subiectelor sale. Ele sînt sinteză, adunare, juxtapunere. Postmodernismul literar nu respinge istoria literaturii, ci încearcă să ne reamintească, blînd şi subtil, de existenţa şi durabilitatea ei stranie. În mod ironic? În mod deconstructivist? Poate că da, probabil că da. Şi totuşi, nu e vorba de eliminare: mai curînd vedem un surplus decît o lipsă.

Da, ar putea obiecta cineva, dar sîntem îndreptăţiţi să suspectăm că acesta e drumul spre neant, putem crede foarte bine că postmodernismul e, de fapt, prologul abolirii culturii. Nu voi contrazice acest lucru, voi spune doar că viitorul e deschis (e „în mîinile lui Dumnezeu"), că nu putem şti sigur cum vor evolua lucrurile, că, în multe feluri, acest viitor depinde de cum folosim noi instrumentele de care dispunem. Mai întîi de toate, postmodernismul e flexibil şi modificabil: poate fi utilizat în diverse moduri. Multe depind de propriile noastre decizii şi acţiuni. Cine sau ce urmează să fie obiectul deriziunii şi al demascării? Gloria şi victoriile trecutului sau miturile urîte şi mincinoase inventate pentru aruncarea în derizoriu a măreţului spectacol al istoriei şi a realizărilor rasei umane? Virtuţile sau păcatele?

Privit astfel, curentul cultural postmodern devine o fază (poate necesară şi sănătoasă) din cursul istoriei culturale, o treaptă între altele, plină de surprize (şi capcane) dar, în multe feluri, doar un nou stadiu. De fapt, chiar şi atunci cînd privim postmodernismul într-un fel de izolare obiectivă, descoperim, cu o plăcută curiozitate şi cu speranţă, o serie de posibilităţi şi promisiuni neobservate imediat. Cea mai evidentă e multitudinea de spaţii reclamate de însuşi postmodernismul cultural. În măsura în care există libertate de alegere şi un maxim de opţiuni, devine practic imposibil să negi un loc printre acestea gîndirii religioase şi valorilor culturale canonice.

S-ar putea obiecta cel mult că ele ar trebui să aibă un rol modest şi limitat; însă asta e tot. E practic cu neputinţă (fără negarea sau destabilizarea fundamentelor înseşi ale postmodernismului) să refuzi un loc, *unul singur*, valorilor religioase şi culturale. Astfel, situaţia e un pic mai bună decît în secolul al XIX-lea, cînd proclamarea scientismului sever şi rigid a aruncat orice altă alternativă în cea mai neagră beznă şi într-o raţionalitate imposibilă[8]. Chiar logica postmodernismului cere prezenţa simultană a identităţilor şi continuităţilor într-un spectru mai larg de posibilităţi. De aici rezultă că, fie şi neintenţionat, postmodernismul se bazează pe un număr inevitabil de piloni de susţinere ai tradiţiei; cel puţin doi dintre ei sînt analizaţi în detaliu în volumul de faţă[9].

O altă implicaţie interesantă apare. Devine valabilă o anume alianţă între cultură şi religie, o alianţă care a fost sugerată încă de la începutul secolului al XIX-lea. Din punct de vedere critic, e, de exemplu, de cel mai mare interes să se deschidă substructura (sau „baza") literaturii, ca să iasă la lumină, strat după strat, nu numai arhetipurile, ci şi valorile religioase concrete – sau, cu alte cuvinte, să se accepte religiosul ca dimensiune interpretativă importantă a mărturiilor culturale. O astfel de procedură se bazează, printre altele, pe faptul că cultura în general – şi, în special, literatura – a fost, o

---

[8] Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mas.: Harvard University Press, 2007). Pe de altă parte, vezi comentariul sceptic al lui Wilfred M. McClay, „Uncomfortable Unbelief", *First Things* 184 (mai 2008): 35-39.

[9] Bernd Irlenborn, „Entgleisende Modernisierung und christlicher Glaube. Habermas' Interpretation des Böckenförde-Theorems", *Theologie und Glaube* 97 (2007): 12-27, oferă o analiză sclipitoare a modurilor în care starea de lucruri constituţională/democratică/liberală trebuie să recurgă aproape obligatoriu la surse de sprijin care provin din afară, mai ales la cele religioase. Böckenförde are o operă vastă. O bună introducere este antologia de limbă engleză a lui Ernst-Wolfgang Böckenförde, ed., *State, Society, and Liberty* (New York: Berg and St. Martins Press, 1991).

lungă perioadă de timp, un refugiu pentru imageria religioasă, pentru evlavie şi înţelepciune.

Similar, la sfîrşitul secolului al XX-lea şi începutul secolului al XXI-lea, sînt tot mai dese conexiunile noi şi neaşteptate între concluziile ştiinţei şi constantele, stabilele şi neclintitele *memento*-uri ale religiei (religiilor), mai ales în ştiinţele de avangardă: teorii cosmice, microfizică, diverse ramuri ale matematicii şi biologiei, „istoria" vieţii şi multe altele încă[10].

Pentru a nu lungi această listă (cum ar fi posibil fără prea mare efort), ne putem gîndi la cel mai larg cadru socio-politic: multiculturalismul. Pentru atingerea scopurilor multiculturale, trebuie abordată mai întîi, cît mai energic, problema dialogului religiilor. E greu de imaginat un alt fundament (politic, economic, al stilului de viaţă etc.) la fel de bun, care să permită oamenilor şi grupurilor să interacţioneze şi să discute, cu seriozitate şi profunzime, despre ceea ce uneşte sau desparte familiile societăţii planetare.

Cînd ne gîndim la toate acestea, trebuie să conchidem, cel puţin deocamdată, că postmodernitatea însăşi (i.e., condiţia umană, orizontul omului aşa cum au fost descrise în capitolul precedent) poate fi considerată, fără teama de a greşi, doar o fază în istorie. Putem spune că e una trecătoare, dar chiar şi aşa nu diferă de alte numeroase faze trecătoare din ultimele cîteva mii de ani, cu toate nenorocirile şi cu toate iniţiativele lor. Pe de altă parte, putem spune că este un „Endzeit", o fază finală, aşa cum întîlnim la sfîrşitul Evului Mediu, al „antichităţii" şi în alte situaţii frecvente. Putem fi şi mai contestatari şi să susţinem că o tipologie umană şi un tip de comportament complet nou se nasc acum, la sfîrşitul secolului al XX-lea şi începutul secolului al XXI-lea. Nici chiar un asemenea

---

[10] Jean Staune, *Notre existence a-t-elle un sens?* (Paris: Presses de la Renaissance, 2007). Acest text oferă o excelentă trecere în revistă a lucrurilor în această privinţă. Lucrările lui Frederick Turner sau Theilhard de Chardin sînt printre cele multe care arată în direcţia sugerată de noi.

eveniment nu ar fi unic în istoria culturală, nu ar fi ceva căruia filozofia culturii s-ar dovedi incapabilă să-i facă faţă şi nu ar însemna o ruptură definitivă de istorie aşa cum o ştim noi.

Deşi nici una dintre aceste posibilităţi nu este sigură, ele se află, totuşi, în sfera probabilităţii şi ne permit să operăm în continuare cu categoriile filozofiei culturii. Nu trebuie să ne preocupe excesiv faptul că dialectica dintre inovaţie şi stabilitate e acum condusă de forţe noi şi neobişnuite. La sfîrşitul capitolului precedent am arătat cum se suprapun, oarecum surprinzător, perspectiva postmodernă asupra istoriei şi cea tradiţional-providenţială. În orice caz, analiza unora dintre aceste relaţii dialectice va constitui scopul şi conţinutul majorităţii capitolelor care vor urma.

Capitolul trei va exemplifica şi argumenta mai concret ideea multiplicităţii opţiunilor istorice: va încerca să sugereze modul în care avantajele şi dezavantajele acestor opţiuni pot fi puse în balanţă. Capitolul patru va face o demonstraţie oarecum neobişnuită a înrudirii politicilor raţionale în epoca modernă, idee întărită prin discutarea unei politici de sinteză şi reconciliere. Sper să pot arăta că, pînă şi în domeniul mereu schimbător al politicii, continuitatea e importantă şi puternică, aşa cum ştim încă de la Aristotel.

III ⁂ *Leibniz, Vico şi contemporaneitatea alternativă*

I.

Acest capitol începe seria mai lungă a exemplelor concrete de continuitate şi stabilitate (reală sau potenţială) în evoluţia istorică recentă. Sper că, împreună, ele vor convinge cititorul că modul existenţial postmodern nu este absolut şi că el este capabil să funcţioneze şi să supravieţuiască tocmai datorită forţelor de opoziţie care apar (iarăşi: potenţial sau în realitate) în interiorul lui şi alături de el. O procedură foarte utilă ar fi să vedem proiectul Iluminismului ca o largă şi generoasă paletă de opţiuni, unele realizate, altele nu. Obţinem astfel o perspectivă mai clară, de o mai mare cuprindere, asupra propriei noastre realităţi istorice în desfăşurarea ei. De aceea, voi repeta mai întîi cîteva observaţii pentru a crea contextul reflecţiilor mele asupra gîndirii lui Leibniz şi Vico, două valori ale lumii vestice în mod nepermis trecute cu vederea.

Modernitatea globalizatoare a fost, aşa cum se va explica mai pe larg în primul capitol al celei de-a doua părţi din acest volum, un proces îndelungat. De obicei, acceptăm anul 1500 ca punct de pornire; totuşi, există unele evenimente mult mai vechi care pot fi şi ele considerate astfel: de exemplu, apariţia creştinismului (cu implicaţiile sale universaliste asupra credinţei şi mîntuirii), adoptarea organizării numerice ori alfabetice, sau chiar dezvoltarea limbii ca

mijloc principal de comunicare. Acestea ori altele au fost puncte de pornire şi motoare; la limită, se poate argumenta că o astfel de stare („globalizatoare") era deja probabil înscrisă în genele omenirii sau că, cel puţin, ea a coincis cu apariţia societăţilor umane. În orice caz, avem de-a face cu un foarte lung proces de pregătire şi acumulare. Este mai bine să vorbim, aşa cum facem toţi de obicei (şi cum voi face şi eu pe tot parcursul acestei cărţi), despre „modernizare" şi „globalizare" ca despre nişte procese care au început odată cu marile schimbări din jurul anului 1500, care s-au copt în timpul mişcării Iluministe din secolul al XVIII-lea şi care s-au maturizat pe deplin pînă la 1800 sau 1815, crescînd şi extinzîndu-se neîncetat de atunci încoace.

După cum am mai spus şi o voi mai spune, eu înţeleg prin „modernitate" un fenomen în care s-au întrepătruns următoarele caracteristici: raţionalizarea, alienarea, urbanizarea şi viteza (atît istorică, cît şi fizică); accentul pe comunicare şi informaţie, pe prezenţa imediată, pe individualism şi auto-inventare, pe egalizare şi omogenizare; relaţiile umane contractuale sau tranzacţionale; presiunea utopică spre progres şi altele.

Acest mod de viaţă a ajuns să difere radical de traiul tradiţional nu numai vestic, ci, practic, al tuturor celorlalte culturi cunoscute, în ultimele opt mii de ani. Legăturile dintre oameni sau grupuri tind să slăbească sau să dispară cu totul, afectînd clanuri, triburi, naţiuni, generaţii sau, în cele din urmă, chiar familii. Religia – creştină sau nu – s-a văzut în pericol sau, cel puţin, în dezacord cu starea de lucruri prevalentă la nivel planetar. Toate manifestările elementelor locale şi sociale, multitudinea limbilor şi dialectelor lumii s-au diminuat. Subiectivul, interioritatea, emoţia, sentimentul, imaginaţia în unele forme ale sale au fost înăbuşite.

Consecinţele acestor schimbări au fost deseori favorabile, lucru care le explică puterea şi atractivitatea. Standardele vieţii materiale au crescut exponenţial, într-un fel greu sau imposibil de prevăzut. Îngrijirea medicală, locuinţele, hrana, îmbrăcămintea, satisfacţiile

fizice şi accesul la educaţie s-au îmbunătăţit dincolo de orice aşteptări. Libertatea persoanei, opţiunile de viitor s-au extins enorm. Mobilitatea nestînjenită a devenit regula şi nu excepţia. Discriminările sînt descurajate sau au încetat. Aceste lucruri au fost şi sînt adevărate, nu pentru toţi, ci pentru un număr tot mai mare de oameni, la toate nivelele în societăţile occidentale şi, curînd, pe toată planeta.

Cu toate acestea, simultan a apărut o mare nemulţumire, o nelinişte manifestată parţial prin critici directe şi revoltă făţişă; însă, de multe ori, a fost exprimată doar prin ceea ce eu aş numi forme pervertite de manifestare. Astfel, de exemplu, multe sectoare din spectrul ideologic – de la stînga la dreapta, de la radicali la conservatori – deplîng dispariţia valorilor etice, lăcomia, egoismul, lipsa compasiunii, respectului şi sensibilităţii, neglijarea bătrînilor şi abuzul asupra celor slabi. Atît specialiştii, cît şi observatorii ocazionali remarcă un sentiment aproape generalizat de gol, de absenţă. (Papa Ioan Paul al II-lea le vorbea episcopilor americani, în prima jumătate a anului 2004, despre primejdiile unei societăţi „fără suflet".) Uniformitatea, omogenizarea, repetitivitatea şi alienarea sînt văzute acum de toată societatea ca nenorociri, ca ameninţări. Comuniunea e căutată cu înfrigurare în cele mai diferite forme: de la grupurile virtuale de pe Internet, la organizaţiile politice şi sociale centrate pe diverse cauze şi pînă la bandele de tineri huligani care cred, ironic, că pot găsi în violenţă şi fărădelege satisfacerea nevoii lor de structură, disciplină, ordine şi comuniune (*Geborgenheit*, pentru a folosi termenul german). Goana după tradiţie se recunoaşte în cultivarea dialectelor şi idiomurilor speciale, a obiceiurilor locale, chiar dacă (mai ales în Vest), val după val de imigrare le şterge. Drogurile, pandemiile nemaiîntîlnite, poluarea şi catastrofele naturale se văd şi sînt deplînse pretutindeni, deşi ele sînt consecinţa evidentă a stilului nostru de viaţă. Armele de distrugere în masă sînt prezente pe scară largă. În spatele ciudatelor mituri, credinţe, secte şi ritualuri magice păgîne hibride – toate, în ultimă instanţă, substitute ale religiei –,

detectăm setea de ideal, de absolut, de transcendenţă, interioritatea şi imaginaţia. În cele mai multe părţi ale lumii (cum vom vedea în curînd), persistă sau chiar sporeşte an de an o varietate de forme de persecuţie religioasă. E la fel de adevărat că, probabil ca reacţie, fanatismul religios devine cîteodată o forţă mobilizatoare care transpune astfel nemulţumirile grupurilor mai mici sau mai mari faţă de prevalenţa a ceea ce noi am numit modernizare. Lipsa unei comuniuni cu natura caută să-şi găsească o compensare în intoleranţa ecologistă şi în cultul sănătăţii. Erotismul devine principiul dominant pentru mulţi şi, în timp ce îşi pierde menirea naturală tradiţională, ajunge să subsumeze numeroase alte virtuţi pe care, astfel, intenţionat sau nu, le înjoseşte. Lista aceasta ar putea continua, însă simptomele enumerate (care variază de la caz la caz, de la o sferă umană la alta) ar trebui să fie de ajuns[1].

Ce propuneri de remedii avem? Surprinzător de puţine. Pe de o parte, vedem peste tot exemple de negare integrală, de opoziţie radicală faţă de modul modern de existenţă, adeseori, dar nu întotdeauna, bazate pe perspective de extremă stîngă sau de extremă dreaptă. Această respingere totală poate avea în vedere vreun viitor utopic alternativ, sau vreo întoarcere la trecut, sau ambele. Pe de altă parte, există speranţa că va fi suficient să recurgem la reparaţii tehnice ale sistemului. Mai există şi acei conservatori înrăiţi care susţin că toate problemele vin din *insuficienta* aplicare a principiilor Iluminismului şi că *înăsprirea* liniei va rezolva totul. În fine, să nu uităm că un număr considerabil de contemporani, mai ales din clasele dominante, şi acei intelectuali care depind de ei ori ignoră

[1] O carte recentă rezumă foarte bine în titlu problemele existente: Gregg Easterbrook, *The Progress Paradox: How Life Gets Better While People Feel Worse* (New York: Random House, 2003). Trăim într-o „cultură a criticii", spune altă carte; vezi Kevin MacDonald, *The Culture of Critique* (Westport, Conn.: Authorhouse, 1998).

problemele, ori încearcă să le justifice şi să le aprobe ca expresii ale progresului, ca evoluţii benefice.

Aproape nimeni nu se gîndeşte să se uite în urmă la rădăcinile situaţiei actuale. Ipoteza mea de lucru e aceea că analiza serioasă a cadrului filozofic, a seriei de *Weltanschauungen* concurente din trecut şi din prezent, ar putea oferi nişte răspunsuri şi soluţii nu neapărat definitive dar, cu siguranţă, ne-ar da nişte idei noi (şi mai bune, cred); totodată, ne-ar reaminti de valori neglijate sau marginalizate în prezent. Sînt de părere că o astfel de analiză retrospectivă poate reforma şi îmbunătăţi, măcar parţial, prezenta stare de lucruri, prin faptul că ne permite să o privim mai obiectiv, într-o perspectivă mai clară. Cu alte cuvinte, vom avea în vedere punţile, modurile compensatoare de supravieţuire identitară, căile prin care imperfecţiunea umană îşi poate găsi împlinirea şi mulţumirea.

O obiecţie mai întîi. Nu mă consider printre aceia care cred că evenimentele istorice se datorează exclusiv schimbărilor din doctrinele filozofice şi ideologice. Mersul înainte al istoriei e unul complex; nu poate fi redus la o cauză unică şi nici măcar la un singur set de cauze. De exemplu, nu e adevărat că motivele economice sînt unicul motor în istorie, această concepţie marxistă mai veche e astăzi respinsă mai peste tot. Cele mai bune explicaţii ale mersului înainte (sau înapoi) al istoriei sînt cele care iau în calcul o multitudine de factori a căror pondere însăşi variază de la o situaţie la alta, de la o epocă la alta. Astfel de cauze multiple interacţionează, colaborează, intră în conflict unele cu altele. (Un fel de a formula acest adevăr a acela că Dumnezeu dispune de căi infinite pe care ne îndrumă în moduri neaşteptate.) Cu toate acestea, putem afirma, fără teamă de greşeală, că *orizonturile intelectuale* joacă întotdeauna un anume rol în istoria şi viaţa umanităţii, cîteodată unul decisiv, alteori nuanţînd evenimentele în diverse grade. În orice caz, nu ne putem imagina prea bine funcţionarea individuală sau socială în afara acestor cadre intelectuale. Astfel trebuie înţelese comentariile care urmează.

II.

Ca să repetăm, cei mai mulţi analişti consideră că, atît din punct de vedere intelectual, cît şi socio-economic, modernizarea ia avînt în jurul anului 1700, la debutul epocii raţionalismului şi a celui mai desăvîrşit Iluminism. De aceea, pentru înţelegerea expansiunii modernizării şi globalizării, e foarte important să ne amintim mereu că *rădăcinile* Iluminismului şi ale raţionalismului se găsesc deopotrivă în Scolasticismul tîrziu şi în perioada în care acesta îşi leapădă (aproape complet) veşmîntul religios şi tradiţionalist, păstrîndu-şi doar structurile raţionaliste. Momentul de răscruce e marcat de operele lui René Descartes şi John Locke, deşi şi lordul Bacon, Thomas Hobbes, Niccolo Macchiavelli şi alţii au contribuit, în moduri diferite. Nu putem spune că aceştia au respins cu totul ideea divinităţii sau valorile trecutului. Totuşi, accentul puternic pe experienţă în cunoaşterea umană, pe supremaţia raţiunii în problemele etice, ştiinţifice şi chiar teologice a constituit o revoluţie şi nimic mai puţin. Faptul a fost larg acceptat ca atare şi considerat inevitabil; de multe ori a fost considerat chiar benefic.

Întrebarea care a încolţit curînd în mintea unui număr surprinzător de filozofi şi intelectuali a fost dacă acest punct de răscruce însemna o separare definitivă de tradiţiile antichităţii clasice şi ale gîndirii medievale creştine sau dacă, dimpotrivă, teoretizările trecutului prezentau încă relevanţă şi interes. În mod neaşteptat, numeroşi gînditori ai sfîrşitului secolului al XVII-lea şi începutului secolului al XVIII-lea au părut dornici să accepte cartezianismul şi/sau empirismul lui Locke numai atunci cînd le modificau, cîteodată substanţial, prin critici, prin sugestii de îmbunătăţire, prin avertismente în ceea ce priveşte aplicaţiile şi implicaţiile lor radicale, prin încercări de reconciliere cu tradiţiile filozofice care trecuseră proba timpului şi cu valorile teologice ale Occidentului. Voi face o scurtă trecere în revistă a ceea ce eu cred că e, totuşi, o întreagă „şcoală" (chiar dacă nu în sens literal) a cartezianismului în Europa

şi voi menţiona doar cîteva reacţii (implicite sau explicite) faţă de Locke şi alţii, în lumea engleză.

Trăsătura comună a scriitorilor europeni a fost, simplu vorbind, dorinţa de a adopta sau de a profita de contribuţiile analitice aduse de Descartes (şi, într-o măsură mai mică, de Locke), adaptîndu-le însă la o continuitate cu tradiţiile clasice şi medievale, netezind, cum s-ar spune, asperităţile şi, într-adevăr, construind *punţi* între ele. Printre aceştia îl putem aminti pe Malebranche, care a urmat scopuri teologice folosind o metodologie carteziană; pe Pascal, care a dus o luptă măreaţă cu dualităţile epistemologiei raţionaliste sau ştiinţifice şi cu implicaţiile emoţionale ale ontologiei tradiţionale; pe Spinoza, care a atins ţelul panteist din dorinţa de a combina religia cu raţiunea; pe arhiepiscopul Fénelon, care s-a străduit să făurească o perspectivă catolică flexibilă, raţională şi sentimentală care să rămînă, în acelaşi timp, pe deplin ortodoxă, lucru care îi va asigura intrarea fără efort în modernitate; şi pe alţi doi, de care mă voi ocupa mai în detaliu: Leibniz şi Vico. Dintre englezi, l-aş menţiona pe Shaftesbury, poate pe Francis Hutcheson, cu siguranţă pe episcopul Berkeley şi pe Samuel Johnson, precum şi pe predecesorii lor, aşa-numiţii platonicieni de la Cambridge.

III.

Gottfried Wilhelm Leibniz a fost, din întîmplare, din voinţă divină sau din voinţă proprie, unul dintre cele mai mari spirite enciclopedice care au trăit vreodată, un „om universal" adevărat din spiţa lui Da Vinci, Michelangelo şi Goethe. A învăţat singur greaca şi latina, în copilărie, apoi a început să-i citească pe marii clasici ai literaturii şi, mai tîrziu, ai filozofiei; la vîrsta de cincisprezece ani şi-a îndreptat atenţia către filozofia modernă; la douăzeci de ani şi-a dat doctoratul la Universitatea din Nürnberg. Opera sa include matematică (în acelaşi timp cu Isaac Newton şi independent de el, a inventat

calculul diferenţial), mecanică (a inventat mori de vînt, ceasuri, lămpi, prese hidraulice, submarine), geologie, jurisprudenţă (primul său domeniu de studiu fusese dreptul), istorie, politică (întreţinea o corespondenţă continuă cu diverşi şefi de state europeni, era consilier principal al Prinţului Eugen de Savoia care a fost, o vreme, factor decizional în uriaşul Imperiu Habsburgic), lingvistică (printre multele limbi pe care le ştia se număra şi chineza – cunoştea şi cultura şi filozofia chinezilor – şi a încercat să creeze un sistem de comunicare unitar, universal), logică (s-a apropiat de calculul binar prin mijloace matematice, schiţînd una dintre cele mai vechi versiuni ale computerului, în linia lui Pascal, ale cărui lucrări în domeniu părea că le cunoaşte) şi, desigur, înainte de toate, religie şi filozofie.

Leibniz a fost toată viaţa luteran. Cu toate acestea, a fost încontinuu angrenat în diverse planuri şi activităţi practice menite să ducă la reconcilierea celor două ramuri vestice ale creştinismului. Acest lucru decurge logic din viziunea sa extrem de cuprinzătoare asupra cunoaşterii ca tot unitar, pe care am descris-o succint mai sus. De fapt, întreaga filozofie a lui Leibniz trebuie înţeleasă în lumina „universalismului" menţionat anterior, cu alte cuvinte, ca un ecou firesc al dorinţei sale excepţionale de a cuprinde totul, de a înţelege realitatea ca sumă de conexiuni organice.

Că Leibniz nu era dispus să accepte reducţiile mecanice ca explicaţie credibilă a lumii se poate vedea în amplul său răspuns adresat lui Locke în *New Essays on Human Understanding/Noi eseuri asupra intelectului omenesc*[2], în care argumentează faptul că, în mintea

[2] Scrisă în 1703, deşi publicată postum. În ceea ce priveşte studiul aprofundat asupra culturii chineze şi adîncul respect al lui Leibniz pentru ea, e destul să-i menţionăm preocuparea pentru marele Fu-Hi (cca. 3000 î. Chr.), împărat, filozof şi inventator al celor opt semne fundamentale din *I Ging – Cartea schimbărilor* –, pe care Leibniz îl considera (încă din 1716) echivalentul intelectual al lui Pitagora (Fu-Hi a fost, ca şi Pitagora, o figură semi-mitică) şi al celor care au construit piramidele. Acesta e doar

pe care Locke o concepuse ca o „tabula rasa", există „idei înnăscute"; mai flexibil decît alţii, Leibniz le considera „virtualităţi" şi/sau înclinaţii proleptice. În acelaşi ton trebuie interpretată, cred, teoria principală a lui Leibniz asupra principiului raţiunii suficiente: orice lucru care există trebuie să difere cumva calitativ de orice alt lucru. Alte teze, inclusiv cea a armoniei prestabilite dintre suflet/minte şi trup, sînt clar destinate dezamorsării dualismului cartezian, însă nu negării lui în fapt. *Monadologia*, o lucrare scurtă dar grea, în care Leibniz încearcă să rezume şi să sistematizeze unele dintre cele mai importante principii ale sale, ţinteşte precis depăşirea opoziţiei dintre unităţile minimale ale existenţei fizice şi cele ale existenţei spirituale. Prin conceptul de „substanţă" (de extracţie clar aristotelică), prin folosirea teleologiei şi prin conceperea monadelor (de la cele mai simple la cele mai complexe) ca structuri piramidale, Leibniz a încercat să depăşească discontinuitatea obişnuită a realităţii în întregul ei şi să ilustreze cum ar arăta o lume în care „natura non facit saltus".

El a argumentat similar în favoarea legăturii dintre natură şi divinitate. „Cetatea lui Dumnezeu" creşte pe temelii naturale, potrivit opiniilor sale. Morala decurge din epistemologie, în sensul că determinarea prin concepte clare va avea consecinţe morale mai bune decît morala determinată prin percepţii confuze; într-un cuvînt, virtutea e determinată de raţiune, spune Leibniz în spirit iluminist. Tot în accepţia sa, natura a fost de la început făcută în aşa fel încît să aspire spontan la lumina morală. În plus, e destul să citeşti cu atenţie opiniile lui Leibniz despre alcătuirea justiţiei ca să înţelegi întreaga complexitate a minţii sale. El recunoaşte *trei* nivele de drept judiciar: „jus strictum" („neminem laedere": să nu faci rău nimănui), „aequitas" sau „caritas" („suum quique tribuere": fiecăruia după nevoi) şi, în sfîrşit, „pietas" sau „probitas" (i.e., care urmează întotdeauna legile naturale şi/sau divine). Astfel, dreptul legal e clar

---

un exemplu între multe altele. Leibniz este foarte respectat şi des studiat în China

fundamentat pe moralitate şi duce inevitabil la ea. Eu văd aici un alt exemplu al vocaţiei şi dorinţei lui Leibniz de a construi punţi.

Însă cel mai bine se văd intenţiile acestui mare om în elocventa apărare a lui Dumnezeu şi a creaţiei divine. Principiul acesta al „apărării" lui Dumnezeu în faţa raţiunii este un efort în care deja recunoaştem impulsul şi programul de modernizare. Însă, acolo unde Descartes s-a oprit la recunoaşterea *posibilităţii* lui Dumnezeu, Leibniz vorbeşte despre *necesitatea* Lui. El distinge între rău *metafizic* (imperfecţiunea), rău *fizic* (suferinţa) şi rău *moral* (păcatul). Primul apare ca un dat inevitabil de îndată ce ne dăm seama că Dumnezeu a vrut să creeze o lume finită (una infinită ar fi fost o simplă reduplicare a Sa, pe cînd Dumnezeu a vrut să creeze alteritate). În plus, Leibniz agreează în mod evident interpretarea scolastică a răului ca *deficienţă* – ceva care nu există în sine, o lipsă – în esenţă acel fel de idee în care puteau colabora bine teoriile intelectuale ale trecutului cu cele ale viitorului, chiar şi atunci cînd vedeau diferit acest lucru.

Cît despre Dumnezeu, dacă *ceva*-ul e mai probabil decît *nimicul*, atunci în interiorul acestei posibilităţi se află necesitatea existenţei. Leibniz transpune Ideea lui Platon (Modele, Mame) în „Posibilităţi". Realităţile *urmează* posibilităţile, sînt relative, se pot materializa sau nu, sînt (bune sau rele) doar ipotetice. Ce nu e ipotetic e inegala distribuţie a bunurilor pe Pămînt, lucru care constituie unicul mod de a ajunge la nenumărate grade de fiinţare. Principiul raţiunii suficiente prevede o dialectică a armoniei şi diferenţei, de aceea lumea noastră (cu imperfecţiunile ei) e cea mai bună dintre lumile posibile. Pentru această din urmă afirmaţie, Leibniz a fost crunt atacat şi batjocorit, mai ales după moarte (de exemplu, de Voltaire).

Totuşi, cu timpul, Leibniz a fost reabilitat. Discipolul său, Christian Wolff (şi, mai tîrziu, Bernhard Bolzano), a scris cărţi larg utilizate în Europa Centrală timp de mai mult de un secol. De la Immanuel Kant la John McTaggart, filozofii i-au interpretat gîndirea în diverse moduri. Mai interesant este că unii gînditori foarte recenţi – unii din tradiţia filozofiei analitice, precum americanii Saul Kripke

şi Nelson Goodman, sau francezul Michel Serries – au găsit îndemn şi ajutor în opera lui Leibniz. De fapt, Norbert Wiener, unul dintre inventatorii ciberneticii, citează şi discută pe larg despre gîndirea lui Leibniz în lucrările sale din 1948 şi 1952. Voi arăta puţin mai tîrziu cum ne poate fi de folos Leibniz (şi nu numai) în problema modernizării globale.

IV.

Deocamdată, însă, mă voi întoarce către opera şi influenţa filozofului napolitan al istoriei şi culturii Giambattista Vico, şi o voi face pe scurt. Puţin mai tînăr decît Leibniz şi necunoscut în timpul vieţii sale (spre deosebire de Leibniz sau Fénelon, de exemplu), Vico a cîştigat după moarte tot mai mult respect şi admiraţie. Mai întîi ar trebui să observăm că el a dat capodoperei sale titlul „Ştiinţă nouă", lucru care indică în sine dorinţa autorului de a accepta noi moduri de gîndire şi de a se integra în ele. Într-adevăr, Vico e un puternic precursor al istoriografiei înţelese ca sociologie a culturii. Şi mai important e însă faptul că Vico plasează ştiinţele umane (am putea spune şi *Geistesgeschichte*) deasupra ştiinţelor lumii fizice şi materiale – nu numai ca pondere generală, ci şi ca cogniţie (lucru extrem de semnificativ şi, poate, uimitor). De la bun început el afirmă că dăm în mod necuvenit locul de frunte matematicii şi fizicii (iar aceasta e o critică implicită a cartezianismului şi a întregului proiect iluminist): numai Dumnezeu poate înţelege pe deplin mecanismele universului, deoarece El este creatorul. Oamenii pot şti cu certitudine numai „verum factum", ceea ce ei înşişi au creat. Astfel, istoria poate fi cunoscută mai bine decît ştiinţele naturale. Vico merge mai departe, privind omul cel trecător ca fiinţă esenţialmente istorică, variabilă de la o epocă la alta, accesibilă celorlalţi, din alte generaţii, prin studiul limbii, mitului, legendei, tradiţiei, poeziei şi, mai ales, etimologiei. Etimologia/metafora e cel mai de încredere instrument pentru

înţelegerea lumii, mai ales deoarece, în vechime, poezia era folosită ca mod natural general de existenţă, şi nu ca înfrumuseţare sau amuzament. La fel de informative şi de relevante sînt legendele.

În plus, în orice moment al evoluţiei istorice, putem distinge un tipar coerent în care arta, religia, economia, politica, legile, comportamentul, gîndirea şi aşa mai departe se potrivesc unele cu celelalte. Această integritate organică a unei întregi civilizaţii nu e, însă, statică: ea evoluează în conformitate cu nişte reguli mai degrabă ferme. E adevărat că Vico pare să fi avut ceva dificultăţi cu integrarea istoriei sacre sau biblice în schema sa istorică generală, genul de dificultăţi care nu au fost o problemă pentru marii filozofi catolici precedenţi, de la Sfîntul Augustin la Bossuet[3]. Cu toate acestea, trebuie să luăm în considerare două lucruri. Primul e că, în toată *Scienza Nuova*[4] sa, Vico vorbeşte constant despre rolul providenţei divine în problemele mari şi mici ale omului. Al doilea e că, în alte lucrări, Vico încearcă cu adevărat să facă nişte descrieri ale istoriei ebraice sau scripturale, chiar dacă ele nu sînt cu totul analoage celor din istoria păgînă sau seculară.

În orice caz, Vico a fost primul şi cel mai clar model de interpretare a istoriei, urmat în bună măsură de istorici foarte *diferiţi* ca orientare şi abordare: mai întîi Hamann şi Herder, apoi Hegel, Marx, Taine, Spengler, Toynbee, Lotman şi mulţi alţii. De fapt, unii exegeţi din zilele noastre ca Giuseppe Mazzotta şi Mark Lilla, îl consideră pe Vico un punct de răscruce, care poate duce fie la un umanism reînnoit, de factură spirituală (Mazzotta), fie la un conservatorism reacţionar (Lilla). Aceste argumente şi altele (de la interpretările secularizante ale lui Benedetto Croce la cele catolice) se bazează pe patru fenomene.

---

[3] Sfîntul Augustin, *The City of God* (*De civitate Dei*) (A.D. 413-426). Jacques Benigne Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle* (1681).

[4] Giambattista Vico, *Scienza Nuova* (1725, cu ediţii ulterioare lărgite).

Primul tocmai a fost menţionat: e vorba despre integrarea organică a activităţilor şi preocupărilor omului într-o structură inteligibilă în orice moment al istoriei. Al doilea e că, potrivit lui Vico, elementul cu adevărat central al oricărei culturi luate separat e *altarul*, văzut atît literal, fizic, cît şi, desigur, general, alegoric – i.e., concepţia religioasă care călăuzeşte respectiva societate. Al treilea e ceea ce noi azi am numi „multiculturalism", adică recunoaşterea unei pluralităţi de societăţi din punct de vedere geografic, lingvistic, etnic şi aşa mai departe. Al patrulea e similaritatea stadiilor de evoluţie în fiecare dintre aceste culturi diferite. Dacă privim static aceste societăţi, ele diferă clar una de alta, dar dacă le privim dinamica, devin izbitor de asemănătoare, dacă nu chiar identice. Fiecare trece, în esenţă, prin *trei* stadii. Primul e cel „brutal", o epocă cu familii patriarhale, ordine socială şi disciplină asigurată prin teama de zei, conform unei religii aflate la începuturile ei. Urmează epoca „eroilor", a oligarhiilor şi a aristocraţiilor, a alianţelor de clasă între cei puternici împotriva celor slabi sau săraci, cu legi crude şi idealuri feroce. În fine, ultimul e stadiul oamenilor cu tot mai multe drepturi egale, cu legi echitabile, republici democratice şi monarhii constituţionale (soluţia preferată a lui Vico); aceasta însă, recunoaşte Vico, duce la slăbirea legăturilor tradiţionale, la alterarea obiceiurilor, la disoluţie, la un fel de întoarcere la barbarie. Astfel devine necesar să înceapă un nou ciclu. Cel mai bun model e furnizat de antichitatea clasică. Un lucru trebuie subliniat aici: Vico e un anti-utopic hotărît, el nu idolatrizează nici unul dintre aceste stadii, ci descrie cît poate de obiectiv punctele slabe şi minusurile fiecărei epoci, precum şi punctele forte ale acestora. E la fel de adevărat că una dintre teoriile lui Vico s-a dovedit mai interesantă decît celelalte, şi anume viziunea sa asupra originilor „teopoetice" ale civilizaţiei umane. Conform acesteia, oamenii sînt acele creaturi capabile şi dornice să practice auto-poetizarea. Astfel sînt afirmate cu tărie atît centralitatea elementului poetic în viaţa umană, cît şi strînsele sale legături cu elementul divin.

V.

Ce putem învăţa analizînd ideile lui Vico, Leibniz şi ale altor contemporani ai acestora? Pentru a răspunde, trebuie să privim înapoi la ceea ce spuneam la început despre gama de atitudini posibile faţă de proiectul modernizator global: de la respingerea totală la aprobarea entuziastă şi nediscriminată. Mai întîi în secolul al XVIII-lea, iar apoi tot mai rapid şi mai puternic, proiectul a deviat în direcţia unei interpretări secularizante şi materialiste[5], pe care mulţi o consideră acum unilaterală, reducţionistă şi chiar contraproductivă pe termen lung. Variantele propuse de Voltaire, Rousseau şi Diderot, în special, au dus la respingerea unor vaste arii ale trecutului. Consecinţa a fost un sentiment al lipsei de continuitate, mai exact o marginalizare, chiar o persecuţie a religiei, în esenţă o depreciere a *oricărui* factor spiritual din existenţa omului. Civilizaţia occidentală a ajuns pe drept să fie privită adesea ca o civilizaţie mutilată. Nu am nici o îndoială că, urmînd gîndirea unora ca Vico, Leibniz, Pascal şi alţii, aşa diferită cum e de la unul la altul, putem descoperi soluţii care să ofere nişte imagini mai cuprinzătoare asupra lumii şi societăţii. Prezentările pe care le-am făcut, prea succint, mai sus, arată, sper, cum s-ar putea schimba lucrurile. Există opţiuni pentru drumul de mijloc al unei adaptări moderate şi ar trebui luate mult mai în serios decît au fost pînă acum; ele se află, de fapt, chiar la rădăcina Iluminismului, înainte ca acesta să urmeze calea unilaterală şi radicală.

---

[5] Pentru o descriere detaliată a tranziţiei de la 1500 la anul 2000, vezi Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007). O minunată, scurtă prezentare se găseşte în Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit* (Frankfurt: Suhrkamp, 1991), 92-114. Vezi şi nota 9 la capitolul II din prezentul volum.

VI.

Se naşte întrebarea legitimă dacă astfel de cadre filozofice pot duce la vreun rezultat *practic*, dacă pot fi măcar cît de cît aplicate. Eu cred că, deşi nu au fost probate în amănunţime şi pe perioade mai lungi de timp, ele merită credit şi oferă speranţă. Totuşi, există cîteva lucruri care trebuie menţionate. Nu cu mult timp în urmă, un editorial din prestigiosul săptămînal de largă circulaţie *The Economist* (7 iunie, 2004) arunca o privire retrospectivă preşedintelui american Ronald Reagan sub foarte grăitorul titlu: „Primul preşedinte din post-iluminism". Prima parte, despre democraţia creştină, conţine o serie de referiri la viaţa politică americană văzută din acest unghi. Oameni de stat precum Konrad Adenauer, Alcide de Gasperi, Robert Schuman şi Charles de Gaulle au netezit drumul în aceeaşi direcţie. Unele trăsături-cheie ale orientării lor politice includeau afirmarea cu tărie a demnităţii personale, încercarea aplicării cît mai cuprinzătoare posibil a principiului complementarităţii şi, mai presus de toate, recunoaşterea faptului că, la fel ca şi formele de guvernămînt şi statele, oamenii sînt esenţialmente imperfecţi.

Astfel de principii şi direcţii, de succes sau nu, de durată sau nu, contrastau cu indisciplinata aplicare a toleranţei sau cu opţiunea preferenţială pentru transgresiune a sistemelor globalizante de stînga, ca să nu mai vorbim despre stimularea dependenţei de un stat centralizat care să înlocuiască familia şi religia. Astfel de experimente, deşi scurte şi efemere, tind să dovedească faptul că putem pleda în favoarea posibilităţii existenţei unor alternative credibile la modernizarea oarbă şi atotcuprinzătoare care domină astăzi cea mai mare parte a lumii.

VII.

Aceste alternative, viu colorate de către filozofii baroci şi funcţionînd în interiorul orizonturilor lor, au un alt avantaj neintenţionat. Ele tind să schiţeze un răspuns rezonabil şi moderat la problema

supărătoare a opoziţiei dintre naţional sau local şi universal sau global. Într-adevăr, orice doctrină bazată pe principiul complementarităţii trebuie să ofere spaţiu adecvat ambilor poli ai construcţiei sociale. Orice opţiune socio-istorică, ce recunoaşte demnitatea şi imperfecţiunea individuală, cultura, religia şi familia ca centrale fiinţării, va fi, într-o anumită măsură, naţională şi, într-o anumită măsură, universală. O astfel de structură va urma inevitabil căile trasate de Aristotel şi Montesquieu. Lăudabila toleranţă va fi, la fel de inevitabil, văzută în dubla sa dimensiune: recunoaşterea corectă şi paşnică a varietăţii şi a multiplelor grupuri şi comportamente trebuie să fie dublată de recunoaşterea respectuoasă a majorităţilor cu tradiţiile şi preferinţele lor.

Merită să amintim aici pe unii dintre cei mai avizaţi gînditori în domeniul creştinismului şi politicii, şi anume pe Oliver O'Donovan şi Joan Lockwood O'Donovan. Iată ce prezintă aceştia în cea mai importantă carte a lor[6]. Este corect din punct de vedere creştin să spui că Vechiul Testament se bazează pe plan local/naţional, în timp ce Noul Testament vizează mai degrabă universalul/globalul. Însă, dacă nu vrei să cazi în capcana vreunor erezii precum maniheismul, trebuie să recunoşti puternica legătură dintre Vechiul Testament şi Noul Testament. De aceea trebuie făcut efortul de a înţelege continuitatea celor două orizonturi intelectuale. Autorii invocă nume precum Simone Weil sau Hannah Arendt pentru a justifica un „patriotism al compasiunii", recuperarea unui simţ al locului, viziunea unui „Heimat" – aparţinerea, rădăcinile. Structurile naţionale nu trebuie să fie exclusiv seculare sau rasiale, ele pot fi şi teologice, caz în care adesea se dovedesc sursa unor discipline ce contribuie la menţinerea ordinii şi a păcii.

---

[6] Oliver O'Donovan şi Joan Lockwood O'Donovan, *Bonds of Imperfection: Christian Politics, Past and Present* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2004). Vezi mai ales 225-45 şi 276-320.

Este evident că, în toate aceste probleme (specific local versus global, toleranţă complexă, demnitate personală, subsidiaritate, politici economice şi socio-culturale etc.), e mult loc pentru dezbateri calme şi atente, pentru detaliile aplicării şi practicii, pentru diferenţele de accentuare. Aceasta e, la urma urmelor, însăşi substanţa politicii sau, şi mai grav, esenţa interacţiunii umane. Sînt convins că, în toate aceste probleme, o analiză reînnoită şi onestă a originilor istorice ale proiectului iluminist ar fi de mare ajutor pentru reintroducerea unor măsuri benefice de corectare a situaţiei mondiale curente.

VIII.

Rezumînd, cred că putem spune cele ce urmează. Mişcarea socio-istorică a ultimelor două sau trei sute de ani a fost, probabil, inevitabilă şi adînc înscrisă în însăşi logica rasei umane. În multe privinţe a fost benefică marii majorităţi a oamenilor. Însă, ca orice alt lucru din lumea noastră imperfectă, trebuie adaptată şi reformată dacă vrem menţinerea speranţei şi progresului. Există un impuls foarte puternic (şi utopic, ca întotdeauna) de a se continua cursul din prezent fără nici o schimbare şi într-un mod din ce în ce mai implacabil. Acest lucru nu e sănătos şi nici de dorit. Totuşi, încercarea de a nega şi de a anula trei sute de ani de istorie (şi de a ignora tot ce le-a precedat) ar fi inutilă, malefică şi, cel mai probabil, contraproductivă.

Principala problemă, la care se reduc toate celelalte probleme, e că există, la scară mondială, o lipsă de echilibru între dezvoltarea materială a omenirii şi evoluţia sa spirituală. Aici trebuie concentrate eforturile noastre: în restabilirea normalităţii proporţiilor. Aceste eforturi nu trebuie să fie negative, ci afirmative şi pro-active. Ele trebuie să arate nu retragere din lume şi izolare, ci o angajare fermă în ceea ce priveşte lumea şi disfuncţionalităţile ei. Trebuie să caute ţeluri valoroase şi accesibile deopotrivă. Astfel, o reînnoire a orizonturilor filozofice şi a modurilor de înţelegere a lumii devine urgentă.

Proiectul globalizării modernizatoare alcătuit în secolul al XVIII-lea şi aplicat în secolele următoare rămîne, în esenţă, unul solid. Însă necesită finisare, completare, adîncire. Pentru acest lucru, trebuie neapărat mers la origini, la temelie, la rădăcini, şi arătat, cu răbdare şi cumpănire, unde s-a greşit, unde au fost date deoparte anumite lucruri. Studierea lui Leibniz, Vico şi a altor contemporani ai acestora devine un subiect de mare actualitate, deoarece ar contribui la identificarea unor alternative la prezenta stare de lucruri. Departe de a se intra în vreun conflict, s-ar putea încerca împlinirea tuturor potenţialurilor, prin metode nemaiîncercate în ultimele cîteva secole. Această cotitură filozofică ne-ar îmbogăţi gîndirea, ne-ar putea ajuta să satisfacem nevoile şi dorinţele evidente, dar nerostite, ale celor mai mulţi oameni. Ar însemna un pas înainte în apropierea de Dumnezeu, un alt gest al acelei reîntoarceri finale şi definitive care e, sperăm, destinul nostru suprem. Şi da, să nu uităm că însuşi postmodernismul, dacă vrea cu adevărat să-şi exploateze întregul potenţial, are nevoie de astfel de dimensiuni alternative reglatoare, chiar şi atunci cînd nu vrea să le adopte pe deplin.

IV ✂ *Conservatorismul ca ramură a liberalismului*

I.

Ar putea fi utilă, în acest punct, introducerea în expunerea noastră a următoarei întrebări: este situaţia actuală (din prima decadă a secolului al XXI-lea) absolut unică? Se întîlneşte omenirea cu ea pentru prima dată, fără nici un precedent? Este complet neaşteptată dialectica dintre relativitatea convulsivă şi zgomotoasă şi zonele separate de izolare calmă? Am spus într-un capitol precedent că istoria poate fi foarte bine înţeleasă ca o succesiune de episoade imprevizibile, construite astfel (sau nu) de providenţa divină, şi că acestea sînt menite să funcţioneze de fiecare dată ca probleme şi obstacole noi, neaşteptate, atît pentru individ, cît şi pentru grupuri mai mari sau mai mici. Cu toate acestea, de vreme ce specia noastră este prin excelenţă recursivă (impulsul de a urzi răspunsuri pare să ne depăşească mereu curiozitatea interogatoare), anumite analogii cu situaţii precedente vor apărea – indiferent dacă ele sînt sau nu conforme cu realitatea. Astfel, situaţia în care dezordinea intră în contradicţie cu stabilitatea şi continuitatea va fi uşor de recunoscut ca iterativă. Există o serie de momente de cotitură în istorie, în care vîrtejul de evenimente a trebuit să-şi găsească contraponderea în forme pre-existente sau în forme care abia apăreau. Putem recunoaşte aşa ceva, probabil, la un moment dat în timpul declinului Evului Mediu sau, şi mai clar, chiar la sfîrşitul Imperiului Roman de

Apus; alte exemple aparţin istoriei indienilor, să zicem, sau a chinezilor, sau a altor popoare. Eu am ales însă un moment din jurul anului 1800 (cel puţin pentru motivul că sînt mai familiarizat cu el), cînd societatea vestică şi-a dat seama că e înghiţită de un val informaţional care îi modifică tot mai rapid valorile existenţiale, la toate nivelele şi în toate sectoarele. La acest tip de provocare s-a răspuns în unele feluri ciudate (şi am discutat deja despre aceasta[1] cu mai multe detalii), însă unul anume merită probabil mai multă atenţie, deoarece se potriveşte mai bine cu cercetările care urmează în prezentul studiu.

Unul dintre cele mai interesante fenomene care au avut loc în jurul anului 1790 (sau, mai bine zis, în cele cîteva decenii care au precedat şi care au urmat acestui an) a fost dispariţia aproape bruscă a ideologiilor şi structurilor politice tradiţionale, într-un fel de unanimitate magică. Nu găsim voci publice puternice care să susţină continuarea sistemului monarhiei absolute a dreptului divin[2]. Regi, aristocraţi sau membri ai Curţii, cei de la care s-ar fi putut aştepta să formeze o opoziţie coerentă şi cei pe care s-ar fi putut baza o doctrină opoziţională credibilă, toţi aceştia par să se evapore. (Soljeniţîn face o observaţie cumva similară în ceea ce priveşte subita şi totala schimbare a atitudinii faţă de ţar şi faţă de întregul sistem imperial imediat după abdicarea lui Nicolae al II-lea[3], la începutul anului 1917). Fenomenul e interesant şi pentru că doar în

---

[1] Virgil Nemoianu, *The Triumph of Imperfection: The Silver Age of Sociocultural Moderation in Europe 1815-1848* (Columbia: University Press of South Carolina, 2007).

[2] Jacob-Nicolas Moreau, *Principes de morale, de politique et de droit publique puisés dans l'histoire de notre monarchie*, 21 vol. (prima ediţie scurtă în 1773; ediţia lărgită 1777-1789), a fost folosită pentru studiu, acasă, de viitorul Ludovic al XVI-lea şi de fraţii acestuia, viitorul Ludovic al XVIII-lea şi Charles al X-lea. Aceasta e principala excepţie pe care o cunosc.

[3] Folosesc traducerea franceză. Aleksandr Soljeniţîn, *La Roue rouge*: vol. 3, *Troisième noeud. Mars dix-sept* (Ed. orig. rusă 1987; ed. franceză, Paris: Fayard, 1998), 585-90.

jurul lui 1789 sau după această dată apar conceptele de „conservator" (născocit de Chateaubriand, în franceză, în 1816) şi „liberal", devenind apoi denumirile obişnuite ale unor partide tot mai bine organizate. (Să nu uităm că cel mai important exemplu de structură de partid în viaţa politică engleză avea nume cu mai puţină încărcătură – „Tory" şi „Whig" –, cu o notă mai degrabă de sarcasm amical decît de ideologie. În federaţia americană independentă de la începuturi se foloseau o mulţime de termeni, dar niciodată „conservator" sau „liberal". Aceştia au ajuns să fie folosiţi, indirect, abia după 1950.)

Ca să începem cu Franţa, nu încape îndoială că au existat mici enclave de susţinători regalişti (eroismul şi sacrificiul ţăranilor din Vendée merită amintirea şi admiraţia noastră, la fel ca şi cele cîteva revolte pariziene ale unor mici grupuri de tineri aristocraţi); însă nu a existat nici un curent teoretic, sistematic sau programatic după 1789 (în Franţa) care să decidă să se opună Revoluţiei. Străinii, într-adevăr, sînt aceia care s-au ridicat împotriva ororilor intelectuale şi fizice ale mişcării declanşate de evenimentele din 14 iulie 1789. Cu atîta supunere s-a acceptat jertfa[4], încît aproape putem compara

[4] Deşi e doar un articol, A. L. Rowse, „The Price of Revolution", *Salisbury Review 6* (decembrie 1988): 4-7, rezumă excelent principalele crime şi acte de vandalism ale revoluţionarilor francezi, după René Sedillot, *Le coût de la Révolution française* (Paris: Perrin, 1987). Două milioane de francezi au pierit, dintre care 20% în masacrele din războiul civil din Vendée. Intelectuali francezi de frunte şi-au pierdut viaţa sau au fost obligaţi să emigreze: Lavoisier, Condorcet, Andre Chénier, Chateaubriand, Rivarol, Bonald, Mme de Staël, Fragonard, Mme Vigée-Lebrun, ca să menţionăm doar cîţiva. Catedralele din Boulogne şi Avranches au fost distruse, ca şi splendidele castele din Marly, Meudon şi Chantilly; mănăstirea din Cluny (poate cea mai frumoasă mănăstire din Evul Mediu) a fost ruinată; Notre Dame de Paris şi catedrala din Strassbourg au fost serios avariate. Parisul a pierdut 18 biserici, Beauvais 12, Arras 7, Châlons 7 iar Troyes 15. Tapiserii scumpe, porţelanuri de Sévrès, portretul lui Ludovic al

intervenţia străină de după 1791 cu una dintre operaţiunile de restabilire a drepturilor omului care urmau să ne devină familiare curînd, la începutul mileniului.

Această supunere poate fi parţial explicată prin faptul că mulţi dintre aceia pe care azi îi numim „conservatori" au acceptat pe deplin discursurile şi punctele de vedere ale adversarilor lor. S-ar putea spune că au subminat noul liberalism din interior, golindu-l şi umplîndu-l (cel puţin parţial) cu elemente tradiţionale care, credeau ei, nu mai puteau fi susţinute în forma lor originală. De ce şi cum s-a întîmplat aceasta? Şi de ce s-a dovedit această strategie atît de durabilă timp de mai mult de două secole?

II.

Această situaţie începe, în Franţa cel puţin, încă din secolul al XVIII-lea. Tradiţionalismul ferm începe să dispară, mai ales în păturile intelectuale. În mod ironic, mulţi tineri ambiţioşi, viitori revoluţionari (inclusiv Robespierre, Marat şi Saint Just), nu se ruşinaseră să-şi proclame servil ataşamentul faţă de sistemul existent; curînd, însă, aveau să arate o cu totul altă faţă. În schimb, susţinătorii autentici ai monarhiei, cum ar fi Chamfort şi Rivarol, o criticaseră; curînd avea să devină evident că ei doriseră îmbunătăţirea, nu distrugerea acesteia. Masiva revoltă din provincia Vendée, din nord-vestul Franţei (şi îngrozitoarea ei înfrîngere, de tip genocid) spune clar ce dorea Iluminismul radicalizat. Cunoscutele „noyades", execuţiile în masă prin înec din Lyons şi din alte părţi, pot fi aduse şi ele ca exemplu. În alte locuri au supravieţuit mici enclave ale rezistenţei, de exemplu oraşul Toulouse cu liderul său regalist, contele de Villèle. Însă, pe plan intelectual şi ideologic, cel

XIII-lea făcut de Philippe de Champaigne şi nenumărate alte lucrări de mare gust şi valoare au fost pur şi simplu distruse.

mai ilustrativ caz e, probabil, acela al publicației *Actes des Apôtres*, apărute în 311 numere, din noiembrie 1789 și pînă-n octombrie 1791 (o medie de trei numere pe săptămînă), editate de Jean Gabriel Peltier și avîndu-l pe Antoine de Rivarol drept cel mai proeminent colaborator – un autor inteligent, flexibil și competent, în tradiția „moraliștilor francezi"; publicația a avut cîteva imitații efemere: *Sabats jacobites*, *La rocambole des journaux*, sau (chiar în Toulouse) *Les Quatre évangelistes* [5].

---

[5] Pentru situația mai generală a presei tipărite în Franța, în ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea, vezi Jeremy Popkin, *The Right-Wing Press in France 1792-1800* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980). Studiile generale asupra teroarei și violenței generalizate ale Revoluției franceze sînt foarte numeroase. Un exemplu, dar numai unul, de acest fel e analizat în detaliu (împreună cu contextele și opozițiile sale) în David Higgs, *Ultra-Royalism in Toulouse: From Its Origins to the Revolution of 1830* (Baltimore și Londra: Johns Hopkins University Press, 1973). Această analiză amănunțită arată că, deși motivația originală a „ultraregaliștilor" putea să fie nostalgia după comunitatea disciplinată și sigură, cu stratificări complementare, care va fi existat (cel puțin în niște amintiri înfrumusețate) în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, cei de mai tîrziu din această opoziție aflată în minoritate s-au simțit curînd obligați să adere la o atitudine mai raționalistă, mai moderată, „loială". Chiar remarcabilul conte de Villète (ministru și prim-ministru de cîteva ori în perioada Restaurației), care era clar mai favorabil aripii de dreapta și viitorului Charles al X-lea (conte de Artois), nu poate fi pe drept acuzat de a fi încercat să restaureze un sistem absolutist după modelele din timpul domniei lui Ludovic al XIV-lea. O situație caracteristică imprevizibilă a apărut în momentul în care Ludovic al XVIII-lea a fost împuternicit de către copleșitoarea și radical de dreapta „chambre introuvable" și de către guvernul Decazes al acesteia (1816) să execute masive acțiuni de restaurație; acesta, însă, a cerut doar noi alegeri tocmai în speranța de a institui un tip de guvernare mai constituțional/parlamentar/moderat. Vezi G. de Bertier de Sauvigny, *La Restauration* (Paris: Flammarion, 1955), 139-40.

Mai reprezentative însă sînt figurile unor liberali (anterior), conservatori (acum) ca Malesherbes (poate e semnificativ faptul că e înrudit cu Chateaubriand şi cu Tocqueville) sau chiar Montesquieu[6], care criticaseră absolutismul şi doreau cu sinceritate îmbunătăţiri autentice; ei îşi imaginau o Franţă după modelul monarhiei constituţionale engleze: legală, echilibrată, hotărîtă să facă o reformă empiică într-un ritm normal. Jacques Necker (1732-1804) şi, mai ales, Anne-Robert-Jacques Turgot (1727-1781), sofisticatul susţinător şi teoretizator al pieţei libere, ambii figuri marcante ale guvernului în ultimele decenii ale vechiului regim, pot fi descrişi ca liberali moderaţi.

---

[6] Trăsăturile pe care le-aş sublinia *în L'esprit des lois* ar fi : (a) continuitate cu şi distanţare de Aristotel; (b) un echilibru între relativitate-pluralism şi determinism; (c) o acceptare a „spiritului veacului" care îl aduce aproape nu numai de linia Rousseau-Herder, ci şi de Hegel, Hazlitt, Taine sau Spengler; (d) felul în care se alătură tradiţiei conservatoare a lui Bolingbroke, Arbuthnot, chiar Swift, exercitînd în acelaşi timp o influenţă asupra lui Metternich, ca şi asupra lui Tocqueville. Dacă ne uităm la capitolele 15 şi 16 ale cărţii xxvi, echilibrul dintre elementul conservator şi cel liberal devine izbitor de evident. Montesquieu e liberal în problema toleranţei religioase (xxiii, 29) şi conservator în politica financiară (xxii, 3), devine poetic cînd se ocupă de descoperirile geografice, însă adoptă un determinism nord-sud care ne aminteşte de Max Weber, cel de mult mai tîrziu. Vezi şi Frank Fletcher, *Montesquieu and English Politics 1750-1800* (1939; Philadelphia: Porcupine Press, 1980). Cît despre Voltaire sau Bolingbroke, ar fi util Barry Cooper, „The Politics of Performance: An Interpretation of Bolingbroke's Political Theory", *Interpretation 9* (septembrie 1981): 245-62, care afirmă că, deşi vicontele a avut în vedere o organizare patriarhal-armonioasă, lipsită de agitaţia partidelor politice, el continua să susţină echilibrul dintre Coroană şi, respectiv, parlament. Vezi John Ralston Saul, *Voltaire's Bastards: The Dictatorship of Reason in the West* (New York: Free Press, 1992). Voi adăuga un exemplu simptomatic: Louis-Philippe, *Mémoires 1773-1793* (Paris: Plon, 1973); vezi mai ales capitolele despre educaţia lui din copilărie.

Un alt exemplu bun poate fi însăşi Anglia. Curînd după 1700, grupul aşa numit „Scriblerian" a fost format din scriitori de un geniu negalat, printre care Pope, Swift şi Arbuthnot. Aceştia, împreună cu vicontele Bolingbroke, aveau o clară orientare Tory (conservatoare). Însă nici unul nu a căutat restaurarea monarhiei Stuart, nici unul nu ar fi susţinut răsturnarea violentă a sistemului care începuse să se cristalizeze după 1688 şi nici unul nu a urmărit măcar restabilirea religiei catolice (nici chiar Alexander Pope, care era şi a rămas catolic). S-au limitat la satirizarea vieţii politice, intelectuale şi a celei de la curtea regală (cu toate defectele şi greşelile). La fel au făcut şi urmaşii lor, de la Samuel Johnson la Walter Scott.

Curţile de la Viena şi Moscova erau diferite de cele de la Londra şi chiar Paris, însă putem vedea destule semne de măsuri liberale sau radicale şi destui oameni de stat influenţi în secolul al XVIII-lea. Printre aceştia se numără miniştri ca Speranski în Rusia sau, pînă la un punct, Kaunitz în Austria, marchizul de Pombal în Portugalia, Montgelas în Bavaria; să ne amintim şi de măsurile aproape revoluţionare (e.g., anti-catolice, anti-religioase, dar şi etnice, birocratice şi altele) iniţiate şi executate de Josef al II-lea în postura sa de ocupant absolut al tronului de la Viena. Un caz paradoxal a fost cel al statului Prusac, aflat în plină expansiune. Împăraţii (e.g., Friedrich al II-lea şi tatăl lui) erau absolutişti şi dominatori, însă convinşi că eforturile lor sînt îndreptate spre progresul şi iluminarea maselor. Friedrich al II-lea îl cultiva, printre alţii, pe Voltaire. Urmaşii lui, spre exemplu Friedrich Wilhelm al II-lea şi al III-lea, deşi autocratici în practica de guvernare, căutau deliberat progresul, cunoaşterea ştiinţifică şi educaţia raţionalistă; miniştrii lor, ca să nu mai spunem de Heinrich von Stein, Hardenberg şi Wilhelm von Humboldt, nu puteau fi nicidecum acuzaţi de spirit reacţionar şi nici de conservatorism.

Un caz şi mai surprinzător e al ţarinei Ecaterina cea Mare a Rusiei care, deşi întruchipa perfect dictatura arbitrară, căuta cu asiduitate idealurile unora ca Locke, Necker, Diderot şi d'Alembert,

netezind drumul lui Mihail Speranski, cel care a inspirat inițiativele liberale ale lui Alexandru I.

III.

Mișcarea romantică e un excelent exemplu de contopire a conservatorismului și liberalismului înainte de a deveni poli simetric opuși ai vieții publice. Cei mai mulți poeți și filozofi romantici au fost admiratori entuziaști ai revoluției franceze în stadiile sale incipiente: Wordsworth, Coleridge și Southy în Anglia; Hölderlin, Schiller, Görres și frații Schlegel în Germania; mulți alții pe lîngă ei. Istoria literară ne spune cum, treptat, printr-un fel de creștere organică, aceste personalități s-au distanțat de revoluție (de ceea ce devenise ea) și cum mulți au devenit conservatori convinși după ce mai întîi fuseseră, într-adevăr, radicali, aproape niște „comuniști" utopici.

Desigur, trebuie să acceptăm interpretarea mea asupra romantismului ca fiind o perioadă de conștientizare incipientă a avalanșei informaționale copleșitoare care începuse să se manifeste și a preschimbării orizonturilor existențiale din modul „organic" în modul „modernizant". Caz în care putem vorbi nu numai despre traiectoriile individuale (de la stînga la dreapta), ci și de uriașul arsenal de imagini și concepte generate în această perioadă, cu scopul de a se ajunge la o punere de acord cu evenimentele ce aveau loc în Europa de Vest și care aveau foarte curînd să cuprindă zone tot mai întinse ale planetei[7].

Reacțiile la acest fenomen merg de la respingerea totală la acceptarea stridentă și zeloasă. Predomină, însă, reacțiile moderate, constînd în amestecuri de toate felurile. Acest lucru, bineînțeles, a început încă din secolul al XVIII-lea. Astfel, pe plan religios/

[7] Am explicat acest proces cu mai multe detalii, în diverse locuri din Nemoianu, *The Triumph of Imperfection* (vezi nota 1).

metafizic, David Hume s-a plasat undeva între agnosticism şi ateism, însă din punct de vedere politic era un conservator pur. John Locke a încercat să împace deismul cu o anumită acceptare a religiei, dar pe plan politic el era unul dintre fondatorii liberalismului în forma lui finală. Jean-Jacques Rousseau a combinat o poziţie radical-revoluţionară cu nostalgia după tradiţie. Chiar şi Voltaire a fost plin de idei contradictorii, dacă ne uităm la vasta lui operă, iar exemplele pot continua[8].

De aceea, nu e deloc surprinzător faptul că atitudinile ideologice şi filozofice „moderate" sau amestecate şi „pestriţe" constituie majoritatea reacţiilor de la începutul secolului al XIX-lea la problemele ridicate de ceea ce am numit „o avalanşă informaţională" şi „orizonturi existenţiale ale modernizării". Există o excelentă observaţie a lui Ernst Jünger: „În cele din urmă, toţi sînt reacţionari; toţi vor să se întoarcă în Paradis"[9].

Observaţia e şi spirituală, şi înţeleaptă, dar numai parţial adevărată. Să mă explic. Sînt de acord cu Jünger că viaţa intelectuală a epocii se desfăşura într-un cadru de tip neoplatonician: aceasta se poate observa de la Coleridge şi pînă la Hegel. Însă există măcar nişte diferenţe de intensitate care, mai mult decît orice, dau culoare şi diversitate epocii. Astfel, căutarea Paradisului (secular) se recunoaşte uşor la utopicii stîngişti: Saint-Simon, Owen, Fourier şi alţii. Se poate recunoaşte şi la mistici religioşi: Franz-Xaver Baader (1765-1841), Pierre-Simon Ballanche (1776-1846), Louis-Claude de Saint

---

[8] Robert Tombs, *France 1814-1914* (Harlow, Essex, U.K.: Addison Wesley Longman, 1996), discută succesiv „O ordine catolică", „O ordine liberală", „O ordine republicană", „O ordine socialistă" şi „O sinteză bonapartistă" (61-87). Vezi şi Albert Dérozier, „Manuel Josef Quintana et la naissance du libéralisme en Espagne", *Annales littéraires de l'Université de Besançon 95* (1968), 2 vol., precum şi Teodore Schilder, *Handbuch der europaïschen Geschichte* (Stuttgart: Klett-Cota, 1981), 5:67-107, 125-28.

[9] Ernst Jünger, „Zahlen und Götter", secţ. 58 în *Sämtliche Werke*, 22 vol. (1974; Stuttgart: Klett-Cotta, 1981), 13.301.

Martin (1743-1843), supranumit „le philosophe inconnu", şi la un mare număr de teoreticieni protestanţi, catolici, creştin-ortodocşi sau evrei. Toţi erau conservatori (teocratici?) utopici. Se mai poate recunoaşte atît în prima, cît şi în a doua jumătate a secolului în cazul „religiilor politice" alternative naţionaliste din Italia, Germania sau Europa de Est.

Însă ce ar fi dacă „Paradisul" ar putea fi descoperit *chiar* în şi prin moderaţie şi combinaţie? Dacă s-ar afla el undeva în zonele de mijloc ale opţiunilor şi scenariilor intelectuale? În opinia mea, acesta e punctul în care liberalismul şi conservatorismul (ca ramură importantă a sa) se contopesc.

IV.

Primul conservator de „calibru greu", considerat pînă în zilele noastre fondatorul ideologiei conservatoare europene, a fost, desigur, Edmund Burke (1729-1791). Însă nu o dată ni se reaminteşte faptul că el nu provine din „partidul Tory" (conservator); probabil că s-ar fi situat la stînga liderilor generaţiei următoare – lordul Canning (1770-1827), lordul Castlereagh (1769-1822) sau ducele de Wellington (1769-1852). Burke era un Whig moderat, renumit (în prima jumătate a vieţii sale) pentru activităţile sale aproape „instigatoare" ca, de exemplu, campaniile împotriva exploatării Indiei, ajutorul (competent) pentru libertăţile coloniilor atlantice aflate în rebeliune, dezaprobarea exploatării coloniale excesive şi altele asemenea. Chiar şi în lucrarea sa ideologică principală şi decisivă, cea asupra revoluţiei franceze, Burke a demonstrat o moderaţie înţeleaptă. Principiile sale postulau creşterea organică, schimbarea treptată, respectul faţă de religie, familie şi instituţiile tradiţionale. A avut, probabil, cea mai mare influenţă în proclamarea superiorităţii obiceiurilor şi valorilor nescrise în faţa abstracţiunilor şi raţionalităţii rigide. Există aspecte doctrinare ale revoluţiei fran-

ceze pe care abia dacă le critică, în schimb e foarte vehement cu metodele folosite dincolo de Canalul Mînecii[10].

Astfel, conservatorismul, în forma în care a ajuns să fie acceptat în întreaga Europa, cerea implementarea moderată a ideilor liberale şi, mai presus de orice, un fel de frînare a vitezei impuse întregii lumi vestice de explozia informaţională. În Anglia, fie sub influenţa lui Burke, fie, mult mai des, prin eforturi personale de gîndire, atitudinile burkiene au luat amploare. Probabil cel mai ilustrativ caz e cel al lui Walter Scott, mai ales în romanele sale, dar şi în viaţa practică şi în rarele sale scrieri teoretice, într-o anumită măsură. Scott s-a aplecat asupra istoriei scoţiene (în mod natural, date fiind propria origine şi cunoaştere detaliată a problemei), descriind în culori vii confruntarea dintre existenţa tradiţională şi orizontul imaginativ al trecutului în opoziţie cu valurile („sudice") ale modernizării. Conservator autentic în inima sa, Scott pledează, totuşi, pentru acceptarea moderată a schimbării şi pentru un fel de reconciliere şi sinteză a pragmatismului raţionalist cu frumuseţile trecutului.

Ca să mai dăm un exemplu la fel de ilustrativ, să ne uităm la Samuel Taylor Coleridge. Toată proza sa de maturitate năzuieşte să dea un vast sprijin filozofic unei structuri conservatoare a societăţii. Cu toate acestea, deşi susţine echilibrul social, o puternică prezenţă religioasă în viaţa socio-politică şi respectul faţă de continuităţile

---

[10] Nu e acesta locul să prezentăm o bibliografie exhaustivă (sau doar esenţială) relevantă a lui Burke. Vezi, totuşi, Thomas Chaimowicz, *Freiheit und Gleichgewicht im Denken Montesquieus und Burkes* (Viena şi New York: Springer, 1985); Stanley Ayling, *Edmund Burke: His Life and Opinios* (Londra: Murray, 1988), care literalmente derivă conservatorismul lui Burke din liberalism; şi Connor Cruise O'Brien, *The Great Melody: A Thematic Biography of Edmund Burke* (Chicago. University of Chicago Press, 1992). Într-o anumită măsură, vezi şi Isaac Kramnick, *The Rage of Edmund Burke: Portrait of a Ambivalent Conservative* (New York: Basic Books, 1977).

tradiţionale[11], el nu alunecă spre intoleranţă şi dictatură, spre impunere forţată şi subjugare. La fel şi apropiatul său prieten de tinereţe (şi cumnat, pentru o vreme), Robert Southey; monarhist, naţionalist şi partizan al supremaţiei britanice, într-un cuvînt un antiliberal redutabil, acesta s-a ridicat împotriva lui Macaulay, apărător al pieţei libere. Southey a explicat cum propriul său conseratorism urmărea protejarea claselor sărace în faţa capitalismului liberal necontrolat. Ambii gînditori au optat să schiţeze o hartă a posibilităţilor conservatoare viitoare sub o formă absolut nouă, şi nu ca o continuare a trecutului. Coleridge and Southey au fost o adevărată inspiraţie pentru „Tractarianismul" religios, care a schimbat radical biserica anglicană şi a purificat-o timp de peste o sută de ani (şi care, colateral, a dat un puternic impuls restabilirii confesiunii romano-catolice în Anglia), dar care, la fel de important, a alimentat gîndirea a doi dintre cei mai mari oameni de stat ai epocii victoriene: liberalul Gladstone şi conservatorul Disraeli.

Nu putem trece cu vederea faptul că „bunul simţ" şi chiar filozofia bunului simţ erau larg răspîndite şi acceptate la toate nivelele societăţii engleze intelectuale (şi, la urma urmelor, în societatea engleză ca atare). Acest lucru a dus la o anumită moderaţie, în mod cert după 1688, şi la dorinţa de a se ajunge la un compromis, de a se evita situaţiile tensionate.

Dacă ne întoarcem la Franţa, observăm lucruri interesante. Cele mai aprige figuri publice ale epocii post-revoluţionare nu s-au gîndit să prezinte scuze pentru trecutul irevocabil. Astfel, Joseph de Maistre (1753-1821), poate cel mai radical conservator al epocii, a înţeles imediat că singura şansă de a-şi transmite opiniile era printr-

[11] Russell Kirk, *The Conservative Mind from Burke to Eliot* (1953; Chicago şi Washington D.C.: Regnery Gateway, 1986), 133-45. Cele mai concentrate seturi de idei politice coleridgeene se pot găsi în *Statesman's Manual* (1816), *Lay Sermons* (1816-1817), *Constitution of Church and State* (1830), dar distribuite şi în diverse note şi publicaţii, astfel chiar în *Biographia Literaria* (1817), cap. 10, 17 şi în alte locuri.

un discurs al paradoxului şi provocării, prin argumente sclipitoare şi deconcertante, şi nu prin apelul la tradiţie şi trecut, de care acum se alegea praful şi pulberea[12]. Vicontele Louis de Bonald (1754-1840), egalul şi contemporanul lui de Maistre, a avut un discurs mult mai raţionalist. Totuşi, nici el nu a negat în fapt temeliile teoretice ale stîngii, ci i-a acuzat pe reprezentanţii acesteia că nu îşi urmăreau propriile scopuri cu coerenţă şi competenţă[13]. Ca bază a argumentului său a adus universalitatea limbajului în interiorul speciei umane (diferenţele găsindu-se doar în idiomuri şi moduri de expresie) şi a creat, practic, ştiinţa sociologiei pentru a sistematiza „la volonté générale" sau „l'esprit commun". Contrar lui Rousseau, Bonald cerea o „dublă" educaţie: cea a „familiei" (intimă sau naturală) şi cea „publică". De fapt, Bonald, considerat atît de des culmea conservatorismului, a fost criticat în timpul vieţii de Maine de Biran şi alţii, pe motiv că filozofia lui tradiţionalist-istoricistă şi anti-

---

[12] Emil Cioran, „Essai sur la pensée réactionnaire", în prefaţa la Joseph de Maistre, *Introduction et choix de texts* (Paris: Editions du Rocher, 1957). Dincolo de comentariile sclipitoare ale lui Cioran, aş vrea să adaug două lucruri. Unul e reevaluarea lui Rivarol de către Ernst Jünger, care l-a tradus (1956) şi a scris un eseu despre el. Celălalt e faptul că o lectură atentă a *Entretiens* relevă o mulţime de trăsături „Biedermeier" care sînt departe de eticheta de vizionar extremist care-l însoţeşte de regulă pe De Maistre. El demonstrează repetat paradoxuri din religie şi din tradiţia socială cu ajutorul gîndirii pragmatice. În a patra conversaţie, el acceptă „nucleul religios" al tuturor religiilor (ca şi Benjamin Constant) şi recurge la „ocazionalismul" lui Malebranche pentru a explica miracolele; în a opta conversaţie, se lansează într-o serie de digresiuni (ca Sterne sau Southey); iar în cea de-a unsprezecea, pare să fie de acord cu faptul că Apocalipsa e, de fapt, o prezentare a istoriei umane actuale. Acestea sînt doar cîteva exemple.

[13] Robert Spaemann, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration* (Munchen: Kösel, 1959).

abstract-raţionalistă era prea liberală, subminînd fundamentul aristotelic-tomist al catolicismului scolastic (Spaemann, 196).

Totuşi, chiar în interiorul procesului revoluţionar în sine, exista mai multă varietate decît se acceptă de obicei. Nu toţi erau la fel de detestabili ca Marat (1743-1793) sau Hébert (1757-1794). Ce să înţelegem din „les Girondines"? Erau ei cu adevărat reacţionari înrăiţi care trebuiau urmăriţi şi decapitaţi, cum s-a spus, sau reprezentau doar o variantă a activismului revoluţionar[14]?. Unde să aşezăm figurile alunecoase, demagogice şi „charismatice" ale marchizului de Lafayette (1757-1834) şi, mai ales, Honoré Count Mirabeau (1749-1791), cele două locomotive ale revoluţiei în faza de început? Să-i ignorăm complet pe „monarchiens"? Unii dintre ei s-au aflat în avanpostul absolut: Jacques Mallet de Pan (1749-1800), Stanislas de Clermont-Tonerre (1757-1792), Jean-Joseph Mounier

[14] Alphonse de Lamartine, *Histoire des Girondins*, 8 vol. (Paris: Furne, 1848). Pentru o cercetare mai largă şi mai recentă, vezi, e.g., Kenneth Margerison, „P.L. Roederer: Political Thought and Practice during the French Revolution", *Transactions of the American Philosophical Society 73* (februarie 1983), partea I, care discută unul dintre multele exemple de pragmatism şi schimbare. Ca istorii ale Revoluţiei franceze în general, cred că cele mai importante, între cele mai vechi, sînt: Thomas Carlyle, *The French Revolution: A History* (1837); Jules Michelet, *Histoire de la révolution française* (1864); Hyppolite Taine, *Les origines de la France contemporaine*, 6 vol., (1876-1894) (poate încă cea mai bună); şi, între cele recente, François Furet, *Penser la révolution française* (Paris: Gallimard, 1978) (aceasta e doar una dintre numeroasele lui cărţi pe această temă); William Doyle, *Origins of the French Revolution* (Oxford şi New York: Oxford University Press, 1980) şi *The Oxford History of the French Revolution* (Oxford şi New York: Oxford University Press, 1989); şi Simon Schama, *Citizens* (New York: Knopf, 1989). Desigur, bibliografia e copleşitoare. Un articol scurt dar excelent e Jean-Marie Benoist, „Au nom des lumières", *Le Monde*, 6 ianuarie, 1989. Subiectul e departe de a fi închis. Vezi Renaud Escande, ed., *Le livre noir de la révolution française* (Paris: Cerf, 2008).

(1758-1806) şi alţii[15]. Primul dintre aceştia mînuia un condei de o valoare egală cu a lui Rivarol, celui de-al treilea îi putem foarte bine atribui „inventarea" Revoluţiei deoarece el a lansat ideea unificării stărilor sociale într-o singură Adunare Naţională, cu el ca preşedinte, şi tot el a propus faimosul „Jurămînt din Sala de Tenis". Şi totuşi, în acelaşi timp, aceştia sînt consideraţi, pe bună dreptate[16], conservatori moderaţi, care în esenţă au dorit şi au promovat constituţionalismul regal britanic ca model pentru Franţa.

Fenomene „amestecate" similare se înregistrează, simultan, în alte ţări europene. Astfel, Adam Müller (şi alţi romantici) a încercat să „reinventeze" conservatorismul prin recurgerea deschisă la estetică pe post de instrument politic, folosind nostalgia medievală ca mijloc auxiliar[17]. Chiar şi „arhireacţionarul" prinţ Metternich care, la urma urmelor, a modelat ideologic şi geopolitic Europa din perioada restauraţiei, se molipsise de ideile liberale ale secolului al XVIII-lea şi nu tînjea deloc după revenirea la modelul feudal sau

---

[15] Deşi citat azi mai puţin frecvent, Mallet du Pan a fost un gînditor remarcabil. El şi-a dat seama devreme că, în atmosfera încinsă a Franţei, prea puţin se putea face, aşa că a pavat drumul unui viitor constituţional, moderat. Cînd, în 1851, M.A. Sayous a scos la lumină memoriile şi corespondenţa lui Mallet du Pan, Sainte-Beuve a publicat imediat o dublă recenzie în care i-a lăudat vederile clare şi diagnosticele pătrunzătoare, aşezîndu-le în tradiţia lui Aristotel, Tacit şi Montesquieu.

[16] Foarte bună prezentare generală în Jacques Godechot, *The Counter-Revolution: Doctrine and Action 1789-1804* (ed. franceză orig. 1961; Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981), 67-83.

[17] Cel mai bun – şi cel mai scurt şi cuprinzător eseu – asupra acestui autor e Benedikt Koehler, *Aestetik der Politik. Adam Müller und die politiche Romantik* (1980). Cele mai relevante două texte de Adam Müller au fost *Elemente der Staatskunst* (1809) şi *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften* (1820), lucrarea de mai tîrziu fiind o strînsă paralelă la monumentala şi influenta *Restauration der Staatswissenschaften* (1816-1834), a lui Karl Ludwig von Haller.

medieval[18]. Friedrich von Gentz (1764-1832) era un discipol absolut fidel al lui Burke, a cărui operă a tradus-o în germană (împreună cu o serie de lucrări ale „monarhienilor" francezi, a înfiinţat reviste, a fost consultant la mai multe curţi europene şi şi-a răspîndit ideile pe tot continentul cît a putut de bine. Poate că nu era foarte original, însă era cu siguranţă foarte competent)[19].

Eu cred, totuşi, că cele mai interesante cazuri sînt cele ale lui Justus Möser (1720-1794) şi August Wilhelm Rehberg (1757-1836), care l-au precedat cronologic pe Burke şi, în linii mari, au avut acelaşi tip de gîndire: dezvoltarea unui conservatorism care să se afirme ca ramură credibilă a liberalismului (şi ca alternativă, de asemenea). Ambii veneau din provincia nord-vestică a Hanovrei, care fusese vreme îndelungată sub controlul şi influenţa politico-juridică a Angliei (de fapt, ne putem aminti cu uşurinţă faptul că această provincie a dat, timp de mai bine de o sută de ani, monarhi dinastiei conducătoare britanice). Era un lucru normal ca ei să fi învăţat şi să fi aplicat cîteva elemente ale sistemului englez. Möser şi-a exprimat cele mai semnificative vederi teoretice într-o serie de articole şi eseuri grupate sub titlul *Patriotische Phantasien*[20]. A susţinut un sistem al descentralizării, al reformei treptate şi al menţinerii regulilor

---

[18] Heinrich von Srbik, *Metternich*, 2 vol. (1925, Munchen: Bruckmann, 1957), e.g., 1. 60-66, 227-8, sau 2. 140-41, 279, 298, 328, 512, 562-63. Srbik era un admirator, dar e semnificativ şi că un cărturar obiectiv neutru îi plasează pe Metternich şi Guizot alături. Vezi Ernest Llewelyn Woodward, *Three Studies in European Conservatism* (1929; Hamden, Conn.: Archon, 1963).

[19] Deşi nu simpatizează catolicismul şi, mai ales, doctrinele conservatoare, Harold Laski, în *Authority in the Modern State* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1919), explică excelent tranziţia lină care leagă cele două tipuri de doctrine la începutul secolului al XIX-lea.

[20] Justus Möser, *Patriotische Phantasien* (1774-1776), apud Virgil Nemoianu, *Theory of the Secondary* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989), 101-4.

tradiţionale, pronunţîndu-se împotriva oricărei restructurări prin teorii raţionaliste abstracte. E interesant că opiniile sale au avut un puternic impact asupra unei întregi generaţii, inclusiv asupra lui Herder şi Goethe, care îl considerau un fel de „guru". Mai puţin cunoscut, Rehberg a avut o poziţie similară, pledînd mai ales pentru menţinerea *Stände*-ului ca mijloc de sprijinire a descentralizării[21]. Continuatorul lor e, în general, considerat a fi filozoful istoriei şi legii Friedrich Julius Stahl (1802-1861). La fel ca Germania, şi Spania îşi avea propria linie de apărare „burkiană". Aici, figura cea mai preganantă era Gaspar Melchior de Jovellanos (1744-1811), care nu era doar un scriitor remarcabil (dramaturg, în principal) şi un intelectual apropiat de Goya, ci şi activist politic aflat în serviciul public, şi economist. El aparţine, fără dubii, ca doctrină, familiei „conservatorilor reînnoiţi" menţionaţi anterior; însă, în atmosfera confuză din punct de vedere politic şi cu adevărat reacţionară a Spaniei, atitudinile sale (care ar fi dus la persecuţie sau execuţie din partea iacobinilor francezi) au avut ca rezultat lungi perioade de exil şi închisoare (chiar dacă pentru gentlemani). Nu e prea sigur dacă cei doi mari urmaşi ai lui Jovellanos aparţin acestui grup. Jaime Balmes (1810-1848) a fost un cărturar de o condiţie şi creativitate inegalabile, dar nu tocmai un intelectual creativ-independent. A scris sinteze şi istorii. Cu toate acestea, se înscrie (ca şi Antonio Rosmini şi alţii) în cea mai puternică şi coerentă reacţie catolică la ofensiva copleşitoare a secularizării; în acelaşi timp, a avut un ton moderat şi atent, lucru care îi dezvăluie disponibilitatea pentru dialog (fie el şi energic). Diferit a fost Juan Donoso Cortés, marchiz de Valdegamas (1809-1853), al cărui *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851) proclamă nevoia unui absolutism teologic şi a severităţii legilor; totuşi, chiar şi în acest caz extrem (din linia lui De

[21] Pentru detalii suplimentare, vezi Klaus Epstein, *The Genesis of German Conservatism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1966), e.g., 486-92, o carte erudită cu prezentarea căreia nu sînt tot timpul de acord.

Maistre mai degrabă decît din cea a lui Jovellanos), să nu uităm că lucrările de început au fost scrise într-un ton liberal blînd; dezvoltarea ulterioară seamănă cu a lui Burke, deşi există diferenţe serioase în ceea ce priveşte sfîrşitul.

V.

Dacă privim spre celălalt capăt al spectrului politic, observăm nişte analogii ironice. „Fondatorii" „liberalismului clasic" european au fost, în felul lor, la fel de moderaţi şi flexibili ca şi omologii lor conservatori. Au dat semne de complexitate ca şi colegii sau adversarii lor conservatori. Să luăm cîteva figuri-cheie: Wilhelm von Humboldt (1767-1835), Benjamin Constant (1767-1830) şi John Stuart Mill (1806-1873).

Astfel, Wilhelm von Humboldt, unul dintr-o pereche de fraţi supradotaţi, activi şi creativi într-o mulţime de domenii, care, împreună, au constituit literalmente un punct de cotitură în viaţa intelectuală a Germaniei în ansamblul ei, a rămas cunoscut în politică prin lucrarea sa despre limitele acţiunii şi intervenţiei statului în societate[22]. Programul schiţat de Humboldt (cel mai mare) era unul generos şi probabil că ar fi găsit acceptabil chiar şi în secolul nostru de majoritatea liberalilor. Totuşi, trebuie să menţionăm două nuanţe. Prima ar fi aceea că Humboldt nu neagă niciodată inevitabilitatea statului în rolul său de cadru de stabilitate în societate. A doua e că, ostentativ sau nu, Humboldt se bazeaza pe valorile, normele, standardele, obiceiurile, regulile („les moeurs" din tradiţia franceză) implicite, internalizate, care se presupune că există şi că stau la temelia largilor libertăţi acordate fiecărui membru al societăţii. (E interesant că Hegel a adoptat aceeaşi poziţie.) Nimeni nu poate nega

[22] Wilhelm von Humboldt, *The Limits of State Action* (ed. germană orig. 1791; Indianapolis: Liberty Fund, 1993).

influenţa ideologică a umanismului moderat al lui Goethe şi Schiller asupra gîndirii lui Humboldt (mai ales în ceea ce priveşte accentul pus pe un tip de educaţie care îmbină impulsurile umane ideale cu cele senzoriale); aici trebuie să ne reamintim că vederile politice ale lui Goethe au fost adînc marcate, o dată pentru totdeauna, de doctrinele antirevoluţionare şi descentralizatoare ale lui Justus Möser: de accea, în cazul lui Humboldt avem de-a face cu o situaţie clară de liberalism născut dintr-un conservatorism liberal. Oricum ar fi, problema „surselor de valoare" extrasociale şi extrapolitice (inclusiv cele religioase) ale oricărui liberalism democratic rămîne un subiect de mare actualitate pînă în zilele noastre[23].

John Stuart Mill a fost considerat, la vremea sa, şi chiar şi în zilele noastre, drept cel mai elocvent purtător de cuvînt al liberalismului şi libertăţii la începutul şi mijlocul secolului al XIX-lea. Nu numai că a definit libertatea în sensul cel mai larg, dar a pledat pentru drepturile femeilor şi împotriva exploatării rasiale şi a subjugării într-un moment istoric în care asemenea crezuri erau departe de a ocupa un loc central în discuţiile socio-politice[24]. Cu toate acestea, Mill s-a mai opus impozitării progresive, a oferit sprijin utilitarismului, cu mai multă competenţă decît Bentham, şi şi-a exprimat vederile antisocialiste.

Pentru Franţa şi, de fapt, pentru întreaga Europă, Benjamin Constant a fost cel mai de seamă susţinător al valorilor şi practicilor liberale, înaintea lui Mill şi mai cunoscut decît Humboldt. Constant

---

[23] Vezi Böckenförde, 1991, 92-114 (vezi capitolul VII din această carte, nota 29) şi Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007); probabil întregul nostru capitol VII e relevant în această privinţă.

[24] Poate cele mai notabile realizări ale lui Mill sînt *Principles of Political Economy* (1848), *The Negro Question* (1850), *The Subjection of Women* (1869), şi foarte lungul (60 pp.) şi coerentul articol care ridică întrebări împotriva lui Tocqueville (1840, original în *Edinburgh Review*), de fapt un fel de răspuns la cartea autorului francez.

şi soţia sa – pentru o vreme –, doamna de Staël (fiica lui Necker, pe deasupra!), întruchipau, de fapt, adevăratul liberalism, iar asta s-a spus de mai multe ori. Totuşi, ar însemna să ignorăm faptul că el a susţinut cu fervoare o democraţie *reprezentativă* opusă democraţiei *directe*; faptul că acest republican (în simţiri) a fost destul de pragmatic să propună supravieţuirea monarhiei ca formă de echilibru între puterile legislativă, executivă şi judecătorească; faptul că a fost un federalist convins; că epocala sa distincţie între autoritar şi totalitar[25] nu l-a împiedicat să îl urmeze pe Napoleon în faimoasele sale „o sută de zile"; şi că a refuzat categoric orice sugestie de violenţă revoluţionară în atingerea scopurilor sale.

VI.

Aceste forme moderate de conservatorism şi de liberalism au avut ca rezultat apariţia unor partide şi doctrine greu de definit pînă în ziua de azi. Termeni precum „juste millieu" sau „doctrinaire" erau cîteodată folosiţi în Franţa, dar procesul s-a extins în întreaga lume vestică. E aproape amuzant să urmăreşti, în abundentele comentarii ale exegeţilor de mai tîrziu ai epocii, felul în care diversele figuri se suprapun: unul dintre ele îi vede pe Guizot şi pe Macaulay ca aproape echivalenţi[26].

---

[25] John Cruickshank, *Benjamin Constant* (New York: Twayne, 1974). Probabil cea mai remarcabilă realizare a lui Constant e eseul *De l'esprit de conquête et l'usurpation* (1815). Vezi Benjamin Constant, *Oeuvres*, ed. Alfred Roulin (Paris: Pleiade NRF, 1957), mai ales 1029-95.

[26] Vincent E. Starzinger, *The Politics of the Center: The Juste Milieu in Theory and Practice, France and England, 1815-1848* (1965; Charlottesville: University of Virginia Press, 1991) care conchide pe o notă condescendentă la adresa centrismului: „[...] privirea militantă aruncată înapoi – pe care o găsim la un Burke şi Disraeli ca şi la Bonald sau de Maistre – poate fi foarte bine lucrul care le permite conservatorilor să meargă mai

Se poate ca modelul original să fi fost cel american, urmat de alţii conştient sau inconştient. De fapt, diferenţa dintre revoluţia americană şi revoluţia franceză a fost imediat observată şi descrisă de o mulţime de intelectuali, ca şi de publicul larg, de altfel. E faimoasă şi spectaculoasă comparaţia pe care Chateaubriand a făcut-o între nobleţea şi modestia „romană" a lui George Washington cu *hubris*-ul lui Napoleon Bonaparte. Însă, dincolo de astfel de ample paralele simbolice, nu e nici o îndoială ca documentele fundamentale ale constituţiei Americii şi ale textelor însoţitoare au fost create printr-o atentă cîntărire din partea unora ca John Adams, John Jay, Alexander Hamilton şi chiar James Madison, pe de o parte, şi Benjamin Franklin, Thomas Jefferson, Aaron Burr şi Thomas Paine, pe de cealaltă parte. Indiferent de orientările lor politice (care răspundeau unor probleme destul de diferite de cele europene), ei au convenit că cele trei modele aristotelice ale monarhiei, oligarhiei şi democraţiei trebuie să fie prezente în textele constituţionale de bază şi complementare între ele. Indiferent de crezul religios personal, ei au fost convinşi că religia trebuia să fie prezentă şi activă în societate, că tradiţia şi progresul erau la fel de necesare unei bune funcţionări a societăţii.

Nu e de mirare că exegeţii sfîrşitului de mileniu sînt nesiguri de echivalenţii europeni ai fondatorilor republicii americane. Pe de altă parte, în jurul lui 1800, deliberat sau nu, mulţi politicieni europeni au

---

departe. Însăşi încercarea de a recupera valori dintr-o altă epocă presupune, la urma urmelor, schimbare" (152). Merquior (vezi nota 31) vorbeşte în mod repetat despre „liberalii conservatori" şi, de fapt, în opinia lui, „Whigs" sînt esenţialmente liberali conservatori (îl citează pe Lordul Russell în aceste rînduri – 69) şi îi dă ca exemplu pe Lordul Acton, Walter Bagehot, Sir Henry Summer Maine, Herbert Spencer şi, din nou, pe mult-disputatul Macaulay (71-75). Discuţia din jurul lui Macaulay continuă şi-n ziua de azi – e.g., Sean Gabb, „Conservative Classic: Macaulay's History of England", *Salisbury Review 20* (iarna 2002): 38-40.

decis să urmeze o cale care semăna mai mult cu cea americană decît cu cea franceză.

Probabil că primul şi cel mai important nume care trebuie menţionat aici e al lui Alexis de Tocqueville (1805-1859). Urmînd exemplul lui Chateaubriand, a vizitat America pe cînd era tînăr. Rezultatul nu a fost vreun text literar aventuros şi sentimental, parţial ficţional, ci o analiză extrem de documentată de filozofie politică ce avea ca subiect simultan noua republică americană şi funcţionarea democraţiei (*De la démocratie en Amerique*, 2 vol., 1835, 1840). Valoarea acestei lucrări poate fi măsurată după faptul că a rămas valabilă pînă azi. Cu obiectivitate şi calm aproape supranaturale, Tocqueville cîntăreşte marile avantaje precum şi pericolele şi defectele unei orînduiri democratice (vezi obiecţiile lui John Stuart Mill, nota 24). Acceptarea, din partea sa, a democraţiei cu structura quasi-inevitabilă a viitorului, în ciuda propriilor îndoieli, a determinat etichetarea lui ca centrist. O altă lucrare majoră (deşi incompletă) e *L'ancien régime et la révolution* (1856), în care, cu acelaşi calm şi obiectivitate, Tocqueville argumentează că revoluţia franceză, cu toate crimele şi tulburările provocate, a fost, în ultimă instanţă, inutilă, întrucît programul ei fusese deja întocmit sub „l'ancien régime" şi începuse să fie implementat; în opinia sa, revoluţionarii nu au făcut nimic altceva decît să-l continue. Latura mai evident liberală a lui Tocqueville poate fi recunoscută în *Souvenirs* (publicat postum în 1893 şi centrat mai ales pe evenimentele din 1848-1849), care îl arată gata să accepte o republică constituţională şi să elimine ultimele rămăşiţe ale sistemului monarhist-feudal, dar, în acelaşi timp, înclinat să accepte dictatura generalului Cavaignac. Tocqueville a condamnat sclavia precum şi segregarea juridică din Algeria colonizată, însă a rămas ambiguu vizavi de legitimitatea colonialismului în general. Poate că cel mai important lucru care rămîne în urma eforturilor lui Tocqueville e

excepţionala sa analiză asupra democraţiei ca forţă de durată nelipsită de defecte şi primejdii[27].

Contemporan cu „echidistantul" Tocqueville a fost grupul „doctrinarilor" (ezit să-l numesc „partid"), care cuprindea oameni de stat oarecum intelectuali şi cărturari activi între 1815 şi 1848. Aceştia au jucat un rol important în schimbările din 1830 (adică: instituirea unui sistem în care Coroana avea un rol foarte modest) şi în cotitura decisivă către o economie capitalistă în Franţa. Liderul lor a fost iniţial Pierre Paul Royer-Collard (1763-1845), care începuse printr-o alianţă cu girondinii şi cu thermidorienii şi care, după restauraţie, a susţinut simultan religia şi structurile intelectuale şi legale întemeiate pe cartezianism. Royer-Collard a deschis drumul pentru cel mai important reprezentant al grupului, Francois Guizot (1787-1874). Din grup mai făcea parte Charles de Rémusat (1797-

---

[27] Între cărţile importante despre Tocqueville, putem menţiona Otto Vossler, *Alexis de Tocqueville. Freiheit und Gleichheit* (Frankfurt: V. Klostermann, 1973); Gilles de Robien, *Alexis de Tocqueville* (Paris: Flammarion, 2000); Bruce Frohnen, *Virtue and the Promise of Conservatism: Burke and Tocqueville* (Lawrence: University Press of Kansas, 1993); Michael Hereth, *Alexis de Tocqueville: Die Gefährdung der Freiheit in der Demokratie* (Stuttgart: Kohlhammer, 1979): Xavier de la Fournière, *Alexis de Toqueville: Un monarchiste indépendant* (Paris: Perrin, 1981); Sanford Kessler, *Tocqueville's Civil Religion: American Christianity and the Prospects for Freedom* (Albany: State University of New York Press, 1994); Seymour Drescher, *Dilemmas of Democracy: Tocqueville and Modernization* (Pittsburg: University of Pittsburgh Press, 1968); Hugh Brogan, *Alexis de Tocqueville: A Life* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2006); André Jardin, *Alexis de Tocqueville. 1805-18559* (Paris: Hachette, 1984) (considerată standard de mulţi); Luís Diez del Corral, *El pensamiento politico de Tocqueville: Formación intelectual y ambiente histórico* (Madrid: Alianza editorial, 1989) (la fel de sclipitoare ca orice altă lucrare a acestui mare cărturar spaniol); şi Jacob Peter Mayer, *Prophet of the Mass Age: A Study of Alexis de Tocqueville* (Londra: Dent and Sons, 1939) (considerată clasică şi reeditată în numeroase variante alături de studii complementare).

1875) care, deşi interesat de religie, era adeptul filozofiei quasi-materialiste a lui Victor Cousin şi care, deşi a adoptat atitudini radicale vizavi de problema libertăţii presei, a luat adeseori partea conservatorilor după 1830.

Guizot, ca să discutăm puţin şi despre el, a devenit membru al Academiei Franceze în 1836, iar între 1815 şi 1848 a fost, aproape neîntrerupt, membru al Camerei Reprezentanţilor, ambasador la Londra (1832-1837), ministru de externe (1840-1847) şi prim-ministru (1847-1848); susţinător şi admirator al unora precum Casimir Perrier, Lafitte şi generalul Soult, autor al unor opere fundamentale despre filozofia şi istoria politică ale Franţei şi Europei, a fost şi traducător şi exeget al literaturii engleze şi franceze. Ca şi cînd nu ar fi fost destul, Guizot, rămas protestant convins într-o ţară încă preponderent catolică, a devenit, după retragerea sa din viaţa politică în 1848, un membru foarte activ al consistoriului naţional al protestanţilor francezi, pledînd pentru toleranţa reciprocă, aproape la limita ecumenismului, cu majoritatea romano-catolică. După părerea mea (subiectivă), cea mai bună lucrare a lui Guizot este *Mémoires*[28], deoarece combină elegant istoria, analiza intelectuală şi judecăţile personale, emoţionale. Putem recunoaşte aici un foarte

[28] François Guizot, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, 8 vol. (Paris: Michel Lévy Freres, 1858-1867). Printre cele mai bune comentarii despre Guizot şi politica sa „centristă", aş sugera E.L. Woodward, *Three Studies in European Conservatism* (Londra: Constable, 1930); Luís Diez del Corral, *El liberalismo doctrinario* (Madrid: Instituto de Estudios Politicos, 1956); Dirk Hoeges, *François Guizot und die französische Revolution* (Frankfurt: Peter Lang, 1981); Douglas Johnson, *Guizot: Aspects of French History 1787-1874* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1963); Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot* (Paris: Gallimard, 1985); Alan Kahan, *Aristocratic Liberalism* (Oxford: Oxford University Press, 1992); Aurelian Crăiuţu, *Liberalism under Siege: The Political Thought of the French Doctrinaires* (Lanham, Md.: Lexington Books, 2003); şi Pierre-Yves Kirschleger, *La réligion de Guizot* (Geneva: Labor et Fides, 1999).

clar orizont de gîndire şi simţire romantic de tip Biedermeier. El face distincţia între „esprit de parti" şi „esprit de gouvernement" (1.210, 233) şi aspiră la predarea puterii politice în mîinile forţelor conservatoare natural independente şi iluminate (1.216); nu dă înapoi de la folosirea cenzurii (2.68-69); respinge categoric „revoluţia permanentă" (2.114), grupurile utopice (2.108-9), lipsa de respect faţă de biserică (2.168-69), tirania majorităţii şi a gloatei (2.169-70), precum şi „l'esprit d'impatience" şi „l'esprit de systéme" al radicalilor (1.339); identifică scopurile revoltei de la 1830 cu acelea ale „Glorioasei Revoluţii" engleze de la 1868 (2.119) – arătînd totodată legătura dintre pacea civilă şi creştinism în Anglia (2.78) – şi, finalmente, ia în calcul mişcarea doctrinară ca alternativă raţională la raţionalismul absolut al revoluţionarilor nerealişti (1.157-59). Sugestiile unui echilibru fericit tip romantism Biedermeier sînt frecvente, deşi fugare (2.74-75, 258-59, 290-92; 1.142-44), legalismul e văzut ca armă împotriva revoluţionarilor (1.351-55), pluralismul duce la moderaţie (1.110); Guizot poate recunoaşte echilibrat realizările lui Metternich (2.252-54, 339) şi, în acelaşi timp, să se lupte pentru construirea unui „neoconservatorism" (1.109, 2.226) şi chiar să îşi imagineze întreaga sa activitate ca proces de întîrziere a beznei ce se anunţă (2, cap. 9). În multe feluri, Guizot întruchipează tot ceea ce centrul moderat al conservatorismului reconstruit a dorit să înfăptuiască.

În Germania, figura centrală a „centrismului" e, fără îndoială, însuşi Goethe, influenţat de Justus Möser şi de Herder, aşa cum s-a exprimat chiar el[29] în capodoperele sale *Faust* şi *Wilhelm Meister.* Acestora trebuie să le adăugăm un număr de lucrări „sapienţiale", în

[29] Vezi Nemoianu, 2007, 37-63. O carte foarte amănunţită care merită amintită e Dieter Borchmeyer, *Höfische Gesellschaft und französiche Revolution bei Goethe* (Kronberg/TS: Athenäum Verlag, 1977), e.g., 9-25, 35-39, 45-53, 113-25, 171-73, 201-21, 243-311, 323-33. Desigur, există numeroase alte lucrări.

care se includ conversaţiile cu Eckermann, corespondenţa cu Schiller sau colecţia de poeme *West-östlicher Divan* (1819), printre altele. Goethe a încercat să combine viziunea ciclică asupra istoriei şi culturii cu teoria progresului într-un fel de mişcare în spirală. S-a recunoscut, în general, cel puţin în timpul vieţii sale, că el a reprezentat centrul moderat din punct de vedere politic şi ideologic.

În Anglia există un număr destul de mare de gînditori „centrişti" sau ambivalenţi. Voi menţiona doar doi, pe Robert Peel (1788-1850) şi pe istoricul şi eseistul Thomas Babington Macaulay (1800-1859). Peel avea să îşi înceapă cariera ca unul dintre cei mai radicali conservatori de pe scena politică engleză. El a fost ales deputat într-unul dintre acele „rotten boroughs" (foste circumscripţii electorale reduse acum, din motive demografice, la o mînă de alegători) şi a găsit argumente să-l susţină, împotriva dorinţei generale de reformă electorală; timp de douăzeci şi cinci de ani l-a susţinut pe ultraconservatorul duce de Wellington; s-a arătat, timp de mai mulţi ani, un adversar redutabil al emancipării catolice şi al drepturilor pentru Irlanda. Însă, odată cu venirea lui Peel la putere (a fost de două ori prim-ministru şi de mai multe ori ministru plin), deciziile sale politice au devenit moderate sau chiar liberale. „Legile grînelor" din 1846 favorizau comerţul liber şi susţinerea concretă a populaţiei flămînde irlandeze; „Legislaţia industrială" din 1844 era la fel de liberală ca orientare. Legile care l-au făcut faimos, i.e reforma poliţiei şi reforma bisericii anglicane, sînt exemplare ca echilibru şi înţelepciune; într-adevăr, au dăinuit mai mult de un secol.

Thomas Babington, primul baron Macaulay, a fost neîndoios un hegemonist eurocentric în timpul guvernării sale ca înalt demnitar în India: a introdus legi care promovau occidentalizarea şi impuneau limba engleză în societatea indiană, declarîndu-se adversar oricărei idei de revoluţie. În acelaşi timp, ca parlamentar, Macaulay a sprijinit reforma electorală şi, mai ales, drepturile minorităţii evreieşti. Cele trei coduri penale instituite la iniţiativa sa în India (1860, 1872, 1909) sînt exemple de certă valoare (ca dovadă, avem

nu numai durabilitatea lor, ci şi faptul că au fost adoptate şi în alte ţări din Commonwealth). Încă mai interesantă e lucrarea sa despre istoria Angliei, începută în 1840 şi încă neterminată la data morţii, în 1859; scrierea, profund partizană, pune piatra de temelie a „istoriei Whig", ignorînd total principiul echilibrului în prezentarea evenimentelor şi figurilor istorice, însă fiind o elocventă apologie a patriotismului, ca să nu spunem naţionalismului.

Restul Europei, mai ales Europa Centrală şi Estică, nu a avut în totalitate doctrine politice pe deplin elaborate; multe naţiuni doreau în primul rînd să-şi (re)cîştige independenţa, de exemplu Polonia şi Boemia, însă state ca Ungaria şi România erau destul de sofisticate ca să pornească pe drumul dezvoltării unor structuri teoretice interesante. Foarte semnificativ e faptul că sistemele lor se aliniau perfect conservatorismului apărut ca ramură a liberalismului. Un bun exemplu e marele om de stat ungur István conte de Széchenyi (1791-1860), prieten cu Tocqueville. Tatăl lui, contele Ferenc Széchenyi (1754-180), romantic pasionat, era un anglofil declarat, adversar al monarhiei Habsburgilor, naţionalist, fondator al primei biblioteci naţionale (1802) şi al primului muzeu naţional din Budapesta. István Széchenyi a subliniat în repetate rînduri necesitatea dezvoltării economice, a unui sistem de comunicaţii viabil, a unei structuri capitaliste şi a abolirii privilegiilor feudale; în acelaşi timp, era convins că nu revoluţia ci doar reforma treptată putea rezolva problemele socio-economice ale ţării. Similar, puţin mai tînărul antinaţionalist Ferenc Deák (1803-1876) şi liberalul creştin Istvan baron de Eötvös (1813-1871) erau critici sociali convingători, susţinători ai intereselor naţionale, dar, totodată, federalişti convinşi; au contribuit (cel puţin primul) la „compromisul din 1867" prin care Ungaria şi Austria îşi păstrau unitatea politică, în timp ce occidentalizarea era tot mai pronunţată.

În România învecinată, o figură semnificativă a acelor vremuri a fost Ion Ghica (1816-1897), care a deţinut de mai multe ori funcţia de ministru plin şi de prim-ministru, iar apoi, timp de opt ani, a fost

ambasador la curtea Angliei. A pledat în favoarea modernizării capitaliste a condiţilor încă arhaic feudale din ţara sa. Revoluţionar la 1848, treptat a ajuns mai conservator. Mai influent era grupul „Junimist", pe care îl putem considera ramura de stînga a conservatorilor români. Figurile sale centrale erau Petre Carp (1837-1919), Titu Maiorescu (1840-1917) şi Theodor Rosetti (1837-1932), toţi literaţi la origine, dar, nu mai tîrziu de 1871, politicieni, miniştri, diplomaţi, preşedinţi ai Curţii Supreme şi prim-miniştri. Aceştia criticau orientarea liberală a Principatelor Române (devenite apoi Regat) dintre 1848 şi 1888, considerînd-o o imitaţie nesăbuită a instituţiilor şi tendinţelor occidentale, o strategie pentru introducerea „formelor fără fond". „Junimea" cerea o occidentalizare mai lentă şi mai selectivă a ţării, accentuînd nevoia de descentralizare, de soluţii pragmatice, de dezvoltare economică care să preceadă iniţiativele socio-ideologice. Totuşi, erau destul de apropiaţi de partidul liberal astfel încît să se propună o fuziune cu acesta, în diferite momente (e.g., la începutul anilor 1880), şi nu împărtăşeau tendinţa lacomă şi egoistă spre stagnare a unui număr de conservatori români.

Nu voi intra în amănuntele complicatului conservatorism rusesc. E destul să spun că imaginea unui punct de vedere reacţionar absolutist e total greşită. De fapt, de la Nikolai Karamzin (1766-1826) la Piotr Stolipin (1862-1911) sau chiar Vladimir D. Nabokov senior (1870-1922), adică mai mult de o sută de ani, cultura rusă a cunoscut o mulţime de personalităţi care au respins utilitarismul şi consumerismul vestic, încercînd, în acelaşi timp, să înlocuiască cu dinamism creator elementele stagnante ale propriei societăţi[30].

[30] Gerd-Klaus Kaltenbrunner, ed., *Rekonstruktion des Konservatismus* (Berna şi Stuttgart: Paul Haupt, 1978), 311-30, care tot nu atinge adîncurile problemei (e.g., figura majoră a lui Konstantin Leontiev e abia menţionată în trecere).

VII.

Pînă la mijlocul secolului al XIX-lea şi, de fapt, pînă la sfîrşitul mileniului, liberalismul a devenit şi a rămas cel mai mare numitor comun şi o ţintă de atins pentru cele mai multe mişcări politice din lumea vestică şi, treptat, din alte (cele mai multe) părţi ale planetei[31]. Democraţia socială, după 1945, şi uneori mai devreme, şi-a moderat intenţiile pînă la punctul în care a reprezentat un liberalism ceva mai comunitar, diferit de acesta în principal în unele probleme economice, dar nu şi în alte privinţe. Democraţia creştină a fost o mişcare în mare parte liberală mai peste tot în lume, deşi a simţit nevoia să îmbogăţească liberalismul cu cîteva doctrine sociale şi spirituale. „Libertarianismul" a rămas pînă azi probabil cel mai fidel liberalismului „clasic", deşi cîteodată s-a dovedit rigid, dogmatic şi îngust în felul în care a înţeles libertatea – de fapt, aproape un fel de anarhism pacifist. O parte a complexităţii s-a datorat faptului că atît factura „clasică", cît şi cea „liberală" erau strîns legate de naţionalism, cel puţin în secolul al XIX-lea, în Franţa, Germania, Italia şi Europa de Est[32]. Similar, orientările socio-politice catolice puteau fi în mod egal de dreapta sau de stînga (Nipperday, 380-84).

De aceea, nu e surprinzător faptul că, după fiecare an care a trecut după 1789 sau 1815, conservatorismul a adoptat, la rîndu-i,

---

[31] După opinia mea, cea mai lucidă analiză pe categorii ale liberalismului e în Jose Guilherme Merquior, *Liberalism: Old and New* (Boston: Twayne, 1991). Un foarte bun studiu, dar mai subiectiv, e Pierre Manent, *Histoire intelectuelle du libéralisme* (Paris: Calmann-Levy, 1987) (la care putem adăuga propria sa antologie în două volume pe acest subiect).

[32] Pentru Germania, vezi scurtele dar exactele observaţii din Thomas Nipperday, *Deutsche Geschichte 1800-1866 Bürgerwelt und starker Staat* (Munchen: Beck, 1991), 286-96. Autorul subliniază rolul important în apariţia teoretică a liberalismului jucat de Robert von Mohl (1799-1875) sau de învăţatul Karl von Rotteck (1775-1840), sau de sud-vestul Germaniei în general (dincolo de regiunile de nord-vest, influenţate de britanici).

principiile doctrinei liberale într-atît încît, în unele ţări (Statele Unite fiind cel mai grăitor exemplu), cei consideraţi „conservatori" au fost cei mai fideli şi corecţi urmaşi ai tradiţiei liberale, în timp ce aceia etichetaţi drept „liberali" au fost, de fapt, un fel de democraţi sociali[33]. Trebuie, de asemenea, luat în calcul faptul că orientarea conservatoare europeană era una fundamental comunitariană, opusă celei anglo-americane, care era preponderent individualistă. Nici măcar nu iau în consideraţie faptul că cele mai adînci rădăcini ale conservatorismului european merg pînă la straturile arhaic feudale, spre deosebire de cele anglo-saxone, pentru care istoria era un teritoriu de relativ calm, real sau imaginar.

Procesul început spre sfîrşitul secolului al XVIII-lea a continuat fără întrerupere timp de două sute de ani. Spectacolul devine mai interesant şi mai semnificativ dacă ne gîndim la forţele uriaşe care au încercat să îi pună stavilă. Mă refer, desigur, mai presus de toate, la sistemele macrototalitare puse în mişcare de China, Rusia şi Germania dar, într-un alt fel, suma naţionalismelor mai mici de pe toate continentele a reprezentat şi continuă să reprezinte un obstacol la fel de serios.

Trebuie să menţionez aici opiniile lui Ernst Jünger referitoare la conservatorism. Conform unui eseu de-al său în care face distincţie

---

[33] Că aceasta a implicat, chiar de la început, o serie de tensiuni interne, e elegant demonstrat de George Armstrong Kelley, *The Humane Comedy: Constant, Tocqueville and French Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). Aceleaşi puncte de vedere, dar din alt unghi, sînt discutate în Nancy Rosenblum, *Another Liberalism: Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987). Vezi şi Steven Seidman, *Liberalism and the Origins of European Social Theory* (Berkeley şi Los Angeles: University of California Press, 1983). Cartea te pune pe gînduri deoarece discută autori de la Montesquieu, Voltaire, Turgot şi Hume pînă la Burke, de Maistre şi Comte, Durkheim, Marx, Weber, dintre care numai pe unii eu i-aş numi „liberali", oricît de generos am extinde termenul.

între un conservator şi un anarhist (revoluţionar), conservatorul (şi Jünger se referă clar la cel de factură modernă, descris în acest capitol) nu mai caută rădăcinile mai adînci ale bunăstării sau nenorocirii societăţii, nu mai are de-a face cu „condiţia pur umană" pentru înţelegerea căreia avem doar frînturi de cunoaştere furnizate de mituri. Nu, conservatorul (modern) este preocupat de straturile care s-au aşezat geografic sau istoric peste această stare primordială pură şi mitică. „Der Konservative hat Tradition; er 'steht' in ihr, daher wird seine Rolle in einer Zeit, in der alles in Bewegung ist, fragwürdich. Der Konservative vertritt einen ausgeformten Zustand und sucht ihn zu erhalten; so verträgt er sich in der Regel gut mit dem Staate, vor allem, wenn patriarchale Elemente in ihm erhalten sind" („Conservatorul are o tradiţie: e «înrădăcinat» în ea şi astfel rolul lui devine nesigur atunci cînd totul se află în mişcare. Conservatorul reprezintă o stare a lucrurilor formalizată şi încearcă să o menţină aşa; din această pricină se înţelege, de obicei, bine cu statul, mai ales atunci cînd acesta conţine şi elemente patriarhale"; traducerea mea). În schimb, anarhistul revoluţionar va manifesta neîncredere în absolut orice aranjament instituţional, fie armată, biserică, clasă sau monarhie – de fapt, îl va respinge chiar şi pe – sau mai ales pe – propriul lui tată[34].

Ne amintim cum, nu cu mult timp în urmă, proclamarea de către Francis Fukuyama a sfîrşitului istoriei odată cu triumful liberalismului, democraţiei şi capitalismului a stîrnit atîta dezaprobare. Ne amintim şi cum, ulterior, Fukuyama[35] şi-a nuanţat sever atitudinea, într-atît încît şi-a retras cîteva observaţii esenţiale. Cu toate acestea, sînt multe de spus în favoarea sa. Unul dintre argumentele lui forte

---

[34] Ernst Jünger, „Der Weltstaat" (1960) în *Sämtliche Werke*, vol.7, secţ. 28, pp. 522-23 şi secţ. 3, p. 525; cf. „Zahlen und Götter" (1974), în *Sämtliche Werke*, vol. 13, secţ. 3, pp. 248-49.

[35] Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York şi Toronto: Maxwell Macmillan, 1992) şi *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order* (New York: Free Press, 1999).

era acela că teoria sa era în cel mai adevărat spirit al unei tradiţii a filozofiei culturii – în cazul de faţă e vorba de tradiţia care merge de la Hegel şi pînă la Kojève. Prezentarea mea de pînă acum constituie, cred, un fel de contribuţie empirică la o teorie care e, desigur, departe de adevărul absolut (cum se şi cuvine să fie orice teorie serioasă), însă e, cu toate acestea, una dintre altfel numeroasele modele legitime de explicaţie istorică.

În orie caz, dacă prezentarea a fost încărcată cu prea multe nume, cum s-ar putea crede, trebuie să-mi justific metoda spunînd că, după părerea mea, multitudinea de nume (multe dintre ele cu adevărat ilustre) a încercat să convingă cititorul că e vorba despre un domeniu extrem de vast, despre un fenomen care nu a fost nicidecum redus la mici observaţii ocazionale, ci a conţinut aspecte esenţiale ale epocii în discuţie.

VIII.

O întrebare importantă a rămas totuşi, fără răspuns. De ce au avut loc aceste schimbări? Cum se explică prăbuşirea fulgerătoare a vechiului regim şi renaşterea conservatorismului ca ramură a liberalismului? Voi propune o ipoteză mai degrabă neaşteptată, care va explica, cred, cu succes seria evenimentelor. Mie îmi pare că valul (nu, „tsunami"-ul) modernizării accelerate şi al materialului informaţional mai presus de toate atinsese o intensitate neobişnuită şi că, în acelaşi timp a fost brusc perceput ca o schimbare radicală; nu numai intelectualii (ei într-un fel mai conştient), dar şi clasele de mijloc, elitele politice şi alţii şi-au dat seama de nevoia de a-i veni cumva în întîmpinare. Accelerarea istoriei a devenit în mod obiectiv urgentă şi astfel s-a simţit nevoia unor structuri sociale sau existenţiale noi care să răspundă acesteia.

O strategie-cheie, folosită extrem de des după 1815 şi, „grosso modo", eficientă timp de aproximativ o sută de ani, a fost tocmai

metamorfoza conservatorismului într-o ramură a liberalismului, descris anterior, precum şi construirea a numeroase şi variate punţi între multiplele sectoare ale societăţii. Am descris multe dintre ele în altă carte[36], astfel că le voi menţiona acum doar pe scurt, pentru a arăta ingeniozitatea soluţiilor vremii.

Multe dintre metodele analizate în cartea menţionată mai sus ar putea fi grupate sub numele de „substituţie". Astfel, esteticul fie a înlocuit, fie a însoţit sacralitatea în Europa de Vest. Surplusul informaţional s-a reorganizat sub forma documentarelor de călătorie, a fişelor clinice, a erudiţiei imaginative.

Educaţia şi lupta de clasă au fost aşezate în structuri contrare, opuse. Elementul naţional (în sensul herderian al cuvîntului) a putut servi ca formă de descentralizare, îmblînzind regulile absolute ale raţionalismului abstract. Recunoaşterea multiculturalismului a fost privită ca proces dialectic cu multiple posibilităţi, şi nu ca un act simplist, de natură administrativă.

Centralismul şi absenţa nu s-au mai exclus reciproc, ci chiar s-au ajutat (însuşi romantismul e, în esenţa lui, o formă de absenţă). Acestea plus alte tehnici socio-intelectuale născocite cu dibăcie s-au dovedit a fi reacţii foarte eficiente la tumultul revoluţionar care ameninţase să înghită Europa la sfîrşitul secolului al XIX-lea.

O observaţie pătrunzătoare (Nipperday, 313-19) merită adăugată aici: reconstrucţia conservatorismului s-a datorat în mare parte sentimentului că absolutismul începea să raţionalizeze şi să simplifice în mod brutal tradiţiile organice ale societăţii; uniformitatea şi tehnicile mecanice distrugeau eterogenitatea şi diversitatea vie a trecutului. Astfel, stabilitatea totală a început să fie percepută mai curînd ca pericol decît ca un bun preţios care merită păstrat. „Noul conservatorism" (de după 1815) a putut cel puţin să pretindă că a găsit un teren comun cu noul liberalism.

---

[36] Virgil Nemoianu, *Triumph of Imperfection* (2007; citată sau menţionată de cîteva ori în acest capitol).

În acest grup de metodologii trebuie să aşezăm conservatorismul nou construit ca reacţie defensivă înţeleaptă la o situaţie istorică şi existenţială nouă şi, într-o mare măsură, neaşteptată.

IX.

Un alt aspect trebuie subliniat: istoricismul. Istoricism înseamnă continuitate, legare inevitabilă a trecutului cu prezentul şi chiar cu viitorul. Scrierile istorice romantice erau foarte răspîndite în Franţa, de la Auguste Thierry şi Prosper de Barante la Jules Michelet şi Edgar Quinet. Pe noi ne interesează din mai multe motive[37]. Mai întîi, deoarece unii istorici, urmînd probabil exemplul lui Chateaubriand, nu au ezitat să aşeze istoria umană sau socială în contextul mai larg al istoriei cosmice naturale, deschizînd astfel ample perspective, limitînd conflictele ideologice mărunte, însetate de sînge cum vor fi fost ele. Cealaltă metodă „pacificatoare" găsită de istoricii vremii a constat în folosirea nu numai a prezentării faptelor istorice sau doctrinare, ci şi a empatiei imaginative şi a ficţiunii narative. Istoria, pentru ei, se baza pe *toate facultăţile* minţii, nu doar pe memorie şi raţiune, ci şi pe emoţie, imaginaţie, simţire şi altele. Într-un fel, putem spune că efortul lor a fost îndreptat spre înfrîngerea ofensivei cantitative a informaţiei cu mijloacele forţelor calitative de organizare aflate în mintea umană ca întreg. (Să-i menţionăm în trecere pe istoricii eminenţi ai Europei de Sud, de Est şi Centrale – cehul František Palacký, românul Nicolae Bălcescu, italianul Cesare Cantú, elveţianul Johannes Müller, ruşii Karamzin şi Soloviov, între mulţi alţii – care au călcat pe urmele fraţilor lor francezi mai mari).

---

[37] O lucrare generală fundamentală e George Peabody Gooch, *History and Historians in the 19th Century* (1913; Boston: Beacon Press, 1962).

Însă chiar şi aceste moduri foarte generale de gîndire şi scriere trebuie văzute într-un context şi mai larg.

Într-adevăr, principiul istoric e prevalent sau decisiv în cele mai multe dintre ştiinţele secolului al XIX-lea (nu numai în ştiinţele sociale şi cele umane, dar chiar şi în ştiinţele vieţii şi în cele „grele" – geologia, paleontologia – precum şi în lingvistică sau „sociologie" şi, da, în mare măsură, în literatură şi arte). Cea mai evidentă explicaţie pare să fie următoarea. Ruptura cu trecutul, provocată de revoluţiile modernizatoare succesive sau simultane, cerea cu stringenţă o compensare de vreun fel. Era o nesfîrşită „căutare a tatălui", după cum au definit-o numeroase şcoli de psihologie. Sau era nevoie de un canon alternativ, cum s-ar formula problema în termeni socio-politici. Oricum ar fi, răspunsul putea fi valorizarea autentică, imaginată sau raţionalizată, a trecutului sau, în orice caz, preocuparea constantă şi neabătută pentru trecut.

Aceasta ar putea fi o explicaţie a faptului cert că întîlnim o varietate de şcoli istorice în decursul secolului al XIX-lea pe lîngă cea de tip romantic (care recurgea, în istoriografie, la toate facultăţile minţii) pe care au menţionat-o într-un paragraf anterior. Astfel, observăm abordarea „raţionalistă" a lui François Guizot care, influenţat de Hegel printre alţii, a formulat un fel de continuitate bazată pe un sistem logic; e interesant că rezultatul a fost asemănător cu acela al contemporanilor săi romantici. (Nu era singur în raţionalismul său politic: mai erau prietenul său Rémusat, François Mignet – puţin mai în vîrstă –, mai tînărul dar mai impetuosul Adolphe Thiers.) Istoriografia germană era deosebit de predispusă spre factualitate, dînd personalităţi ca Leopold Ranke sau Theodor Mommsen; în ciuda distanţei metodologice însă, a avut rezultate similare cu cele ale colegilor de peste Rin. Carlyle, în prezentarea pe care o face Revoluţiei franceze (şi doar în mică măsură în alte scrieri), se apropie de metodologia romantică (deşi cu mai mult accent pe valorile etice). Macaulay a fost pe bună dreptate considerat „ideolog" prin excelenţă, sau inventator al „istoricismului

Whig". Froude a combinat talentul stilistic al lui Carlyle cu duritatea ideologică a lui Macaulay, Lecky a fost un adevărat inovator al istoriei ideilor, iar lordul Acton a restabilit un oarecare echilibru în entuziasmul excesiv faţă de reforma protestantă arătat de cei mai mulţi dintre colegii săi.

Ideea e aici că toţi aceşti autori au în comun modul în care „rezistă" ofensivei haotice a cantităţii copleşitoare de informaţie, demonstrînd capacitatea de a găsi tipare de continuitate. Astfel, indiferent de programul ideologic al acestor istorici (dintre care unii erau complet radicali de stînga, alţii naţionalişti, alţii conservatori sau liberali), impactul operelor lor este similar. Ei aduc valorile conservatoare şi liberale mai aproape unele de altele, prezintă trecutul ca prolog al prezentului şi al viitorului, restabilesc continuitatea, furnizează mijloacele constituirii şi menţinerii unei mişcări de oscilaţie moderate în evoluţia generală socio-politică şi istorică. Istoricismul epocii e un factor extrem de important în apariţia conservatorismului ca ramură a liberalismului în timpul secolului al XIX-lea.

Dacă, în zilele noastre, principiul fără vîrstă conform căruia istoria e cel mai elocvent profesor al prezentului şi al viitorului pare multora nesigur, atunci, prin contrast, în secolul al XIX-lea, istoria a fost un sprijin solid pentru toată lumea, pentru însăşi structura societăţii.

X.

Acum ne putem, în sfîrşit, întoarce la promisiunea făcută în prima secţiune a acestui capitol. Putem explica mai uşor de ce evenimentele politice paradoxale ale începutului de secol XIX pot servi, măcar parţial, ca analogie la situaţia noastră „actuală", de la începutul secolului al XXI-lea. Desigur, cele două sînt departe de a fi identice. Societăţile vestice (ca să nu mai vorbim de celelalte) erau departe de a fi prinse în vîltoarea schimbării în măsura în care aveau

să fie prinse în jurul anului 2000. Atunci, factorii durabilităţii nu se aflau în acelaşi pericol ca acum. Trebuie să mai adăugăm şi o anume „naivitate" şi o anume sfială care încă mai persistau în jurul lui 1800. Acestea sînt diferenţe importante.

Pe de altă parte, găsim destule analogii. „Avalanşa" materialului informativ (ca să ne întoarcem la termenul folosit adeseori în această carte) era o realitate recunoscută ca atare în toată Europa atlantică şi „latină". Ea a dus la angoasă, la distorsiuni, la o întreagă serie de tipuri vechi şi noi de violenţă. Aceeaşi conştientizare a schimbării a mobilizat forţele socio-politice şi intelectuale care doreau să frîneze ritmul accelerat şi să „îmblînzească" evenimentele distructive ca o tornadă. A fost o amplă mişcare de reabilitare a trecutului şi de canalizare a progresului spre matrice cunoscute, solide, încercate. Dorinţa de a împăca, pe cît de armonios se putea, mersul înainte (inevitabil) cu tradiţia (care nu era doar o simplă nostalgie, ci depozitara valorilor), această dorinţă era autentică, sinceră, şi nu doar un joc sau un pretext al inerţiei.

Apariţia unui conservatorism adevărat şi coerent ca partener legitim de dialog al liberalismului şi al diverselor utopisme ale vremii a constituit o realizare istorică de proporţii. Nu numai că a generat soluţii practice valabile mai mult de un secol, dar a oferit şi modele pentru viitor (de aceea ne-am ocupat aici de acest fenomen) – pentru confruntările mult mai dramatice şi mai abrupte, care urmau să vină peste aproape două sute de ani şi pe care le-am putea vedea din nou.

I.

Presupunînd, ca adesea în această carte, că cele cîteva decenii de dinainte şi de după anul 1800 marchează un punct de cotitură în istoria vestică şi în istoria lumii, observăm în primul rînd enorma varietate de răspunsuri la conştientizarea procesului de modernizare şi „iluminare" care avea loc la acea vreme. Tocmai am oferit o privire de ansamblu asupra „hibridizării" conservatorismului şi liberalismului la începutul secolului al XIX-lea (şi mai înainte) ca *unul* dintre aceste răspunsuri. Putem lărgi perspectiva şi mai mult, arătînd cum, în secolele al XIX-lea şi următorul, a sporit numărul reacţiilor şi sugestiilor în faţa procesului de modernizare, odată ce acesta a fost perceput şi formulat. Scopul comun analizat în acest capitol şi în cel anterior mult prea pe scurt (deoarece au existat multe alte răspunsuri) a fost unul de calmare, de îmblînzire, de acceptare şi organizare, de includere şi coexistenţă, de căutare a liniştii şi normalităţii. Mari segmente ale populaţiei vestice (şi, mai tîrziu, din toată lumea) au căutat cu insistenţă metode prin care un proces perceput ca inevitabil să poată fi înscris în tipare străvechi, în forme dovedite empiric ca fiind benefice şi demne de încredere.

Ne grăbim prea tare să deducem că, deoarece cu imensă aroganţă şi iuţeală calea aleasă a fost cea, revoluţionară, a materialismului secular, această unică direcţie era inevitabilă, poate chiar

„înscrisă" în genele speciei noastre. De fapt, au fost foarte multe discuţii, iar sugestiile pentru implementarea progresului iluminist au fost mult mai numeroase; ele au inclus impulsurile filozofice venite din scolasticismul tîrziu de la un număr impresionant de gînditori baroci – Giambattista Vico şi G.W. Leibniz (discutaţi separat în capitolul III) şi alţii. Mulţi dintre ei au construit cu ingeniozitate punţi între modernitate şi tradiţie/creştinism, arătînd că nu există nici o incompatibilitate între ele, ci chiar o relaţie de cauzalitate. Au validat cu convingere „modernizarea", arătîndu-i însă, în acelaşi timp, limitele stabilite prin legea naturală divină. Influenţa lor a fost recunoscută mai tîrziu, deşi reţinut, de conservatori precum Hume („contrarian" filozofic, dar conservator politic) şi fondatorii republicii americane şi chiar de unii reprezentanţi radicali sau de stînga din secolele al XIX-lea şi al XX-lea. Una dintre cele mai importante consecinţe care merită menţionate e apariţia mişcării democrat-creştine.

S-a spus că termenul „democraţie creştină" a fost inventat şi folosit pentru prima dată în jurul anului 1790, la revoluţionara Adunare Naţională a Franţei, de către unul dintre membrii din „second état" (un cleric progresist). În orice caz, democraţia creştină s-a remarcat prin amploare, prin influenţă existenţială şi socio-politică şi prin durată istorică faţă de alte filozofii şi mişcări politice. Primele sale semne au apărut pe la 1820, în Belgia de azi. Prin anii 1840 existau formaţiuni politice atît catolice, cît şi protestante în Olanda, Suedia şi Germania (puternicul şi durabilul „Zentrum" catolic), urmate curînd de altele în Austria, Franţa şi Norvegia. În Anglia, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, Charles Kingsley a militat pentru principiile creştine sociale, iar mişcarea „distributistă" din anii 1920 (condusă de Chesterton şi Belloc), deşi eclectică, a fost colorată în tonuri asemănătoare. R.H. Tawney, o stea a sociologiei, a prezentat, în jurul anului 1926, argumente elocvente care legau modernizarea de creştinismul tradiţional, iar în Germania, Max Weber deja pledase pentru apariţia capitalismului din etica protestantă.

Această abundenţă de manifestări se explică în mare parte prin faptul că o serie de oameni lucizi şi înţelepţi au început de timpuriu să se gîndească la dilemele ridicate de modernizare, încercînd să găsească soluţii alternative. La mijlocul secolului al XIX-lea sau chiar mai devreme, unii au început să se teamă şi să suspecteze că un program liberal neţinut în frîu (care era doar o versiune mai moderată şi mai scurtă a proiectului iluminist) ar putea avea efecte secundare dăunătoare. Vicontele Chateaubriand, conservator, şi părintele Lammenais, stîngist, precum şi Alexis de Tocqueville şi François Guizot au exprimat clar astfel de temeri: Monseniorul Wilhelm von Ketteler (1811-1877) şi părintele Adolf Kolping (1813-1865) au alcătuit un set de principii democrat-creştine alternative care, fără a respinge net progresul liberal, au propus îmbunătăţirea şi moderarea acestuia printr-un număr destul de mare de măsuri sociale menite a ajuta clasele muncitoare; practic, ei au fost printre primii inventatori ai conceptului de „plasă de siguranţă"[1]. Robert Southey a argu-

[1] Şi în Franţa găsim vechi precursori. Astfel, Alban, viconte de Villeneuve-Bargemont, *Economie politique chrétienne, ou Recherche sur la nature et les causes du pauperisme, en France et en Europe, et sur les moyens de le soulager et de le prévenir* (Bruxelles şi Meline: Cans et compagnie, 1837). Vezi o exegeză în Sr. Mary Ignatius Ring, *Villeneuve-Bargemont, Precursor of Modern Social Catholicism* (Milwaukee: Bruce Publishing Co., 1935). E interesant că, aşa cum am spus deja, chiar în jurul lui 1830, sau cu puţin înainte, Robert Southey, în Anglia, polemiza împotriva propunerilor de absolut liberă iniţiativă ale lui Macaulay şi ale altor Whig din poziţia unui conservatorism social. (În alte moduri, Carlyle urma să propună o combinaţie oarecum similară de conservatorism tradiţional şi de apărare a drepturilor muncitorilor din industrie.) În ceea ce priveşte rolul absolut crucial jucat de Biserica Catolică şi de cercurile catolice în iniţierea mişcării pentru formarea sindicatelor şi pentru protecţia drepturilor economice ale claselor de jos, un portret absolut convingător e oferit de Jean Sévilla, *Historiquement correct. Pour en finir avec le passé unique* (Paris: Perrin, 2003), 225-45. Vezi şi Waldemar Gurian, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789-1914* (Gladbach: Volksverein-Verlag, 1929).

mentat de pe poziţii conservatoare idei similare împotriva capitalistului/liberalului Macaulay.

În timp ce democraţia creştină s-a dezvoltat teoretic în paralel cu (sau chiar mai devreme decît) doctrinele sociale, pe plan practic organizaţiile ei au rămas o vreme oarecum „primitive". Adeseori erau doar o anexă a bisericii. Acţiunea lor era stînjenită de adeziunea la „solidarismul" organicist care, mai ales pe catolici, îi făcea să caute sprijin (în secolul al XIX-lea şi al XX-lea) fie prin stabilirea unui dialog cu marxiştii (nu numai prin aşa-numita teologie a eliberării, ci şi prin frecvente iniţiative de „dialog" cu comuniştii vestici), fie dimpotrivă, încercînd să se alinieze cu regiunile de dreapta „corporatiste" (în Peninsula Iberică, Austria şi alte locuri). Un important obstacol pentru aceste partide era faptul că ele se considerau (şi erau considerate şi de alţii) apărătoare ale unor grupuri cu interese speciale, şi nu purtătoare ale unor doctrine cuprinzătoare şi coerente.

În acest punct, intervenţia Vaticanului a fost salutară şi esenţială cu adevărat. Un număr de papi vizionari, luminaţi, printre care Leon al XIII-lea (1879-1939), Pius al XI-lea (1922-1939) şi apoi, decisiv, Ioan Paul al II-lea (1978-2005), au formulat în mod repetat nevoia unui echilibru socio-economic inspirat din şi pătruns de motivaţii spirituale, avînd un ecou puternic chiar şi printre noncatolici. În enciclice precum *Rerum novarum* (1891), *Quadragesimo anno* (1931), *Laborem exercens* (1981) şi *Sollicitudo rei socialis* (1988), ca să menţionăm doar cîteva, au fost încurajate mişcările muncitoreşti de inspiraţie religioasă, evidenţiindu-se relevanţa valorilor creştine în multe sectoare ale societăţii şi ale civilizaţiei moderne: educaţie, sex, administraţie guvernamentală, relaţii biserică-stat, industrializare, relaţii comunitare. Partidele au fost încurajate să-şi critice propriul statut independent, să nu mai fie nişte anexe ale bisericii. Deşi cîteodată se poate recunoaşte o părtinire anticapitalistă, papa Ioan Paul al II-lea a neutralizat-o în mare măsură: a rămas doar un set de avertismente în legătură cu consumerismul excesiv, exploatarea naturii şi discriminarea claselor muncitoare.

Roadele unor astfel de învăţături au devenit curînd evidente, pe măsură ce partidele şi mişcările democrat-creştine sau social-creştine (sindicate şi altele) au început să aibă un set de doctrine mai coerente şi mai precise. Cel mai bun exemplu, probabil, e cel al lui Luigi Sturzo (1871-1959), unul dintre luptătorii de frunte împotriva fascismului în Italia (unde s-a aflat în exil între 1924 şi 1946), care a creat nucleul unui partid democrat-creştin cu adevărat modern (1919: „Partido Popolare"). Regimurile autoritare din Portugalia şi Spania (precum şi din Austria de dinainte de 1938) au fost puternic nuanţate şi moderate datorită aderării lor – sincere sau nu – la valorile catolice. De departe cea mai importantă consecinţă concretă a apărut după cel de-al doilea război mondial cînd, pentru două sau trei decenii, Europa de Vest a fost dominată de partide democrat-creştine în Germania, Italia şi, într-o anumită măsură, în Belgia, Franţa, Ţările de Jos şi altele. Aceste partide continuă şi azi să fie puternice şi influente. Au fost imitate de unele ţări din America Latină (mai ales Chile şi Peru), precum şi în unele părţi ale Americii Centrale, deşi cu oarecari înclinaţii stîngiste, şi, mai tîrziu, de Polonia, Boemia, Slovenia, România, Ungaria şi altele, cu diferite grade de succes[2].

Cum am sugerat deja, nu trebuie să ignorăm sau să negăm faptul că, pentru o vreme, au existat tendinţe de extremă dreaptă sau sever antimoderniste în interiorul mişcărilor sau cercurilor democrat-creştine din America şi Europa. E destul să menţionăm numele părintelui Coughlin, în America, sau al lui Karl Lueger, în Viena, şi al pastorului Stöcker, în Berlin. Însă aceste tendinţe au fost relativ rare şi efemere. (Cu siguranţă sînt practic absente în a doua jumătate

[2] Un volum extrem de bogat în informaţie e Roberto Papini, *The Christian – Democrat International*, tradusă de Robert Royal (ed. italiană orig. 1986; Lanham, Md; şi Londra: Rowman & Littlefield, 1997). Autorul greşeşte, după părerea mea, cînd sugerează un fel de coerenţă între diversele mişcări naţionale creştin-democrate.

a secolului al XX-lea.) De fapt, mişcările democrat-creştine au fost adversarele oricărui fascism, xenofobie, anti-semitism şi aşa mai departe, un adevărat zid în calea oricărei forme de populism nivelator. De aceea, au suferit adeseori persecuţii.

II.

Am menţionat deja într-un capitol anterior un faimos citat (de o autenticitate neverificată) atribuit lui André Malraux: „Secolul douăzeci şi unu va fi religios sau nu va fi deloc". Nu pot decît să insist că singurul mod rezonabil în care putem înţelege o astfel de afirmaţie e acela că secolul care tocmai a început ar fi unul al „războaielor culturale", adică al unor serioase conflicte în jurul eticii, interpretării legii, obiceiurilor, religiei, educaţiei şi producţiei culturale. Într-adevăr, afirmaţia începe să aibă sens de îndată ce recunoaştem faptul că, în prezent, dezvoltarea materială a lumii (tehnologia, standardul de trai, calitatea vieţii, standardele economice, procedurile medicale etc.) a depăşit-o considerabil pe cea ideală şi/sau spirituală, care e într-o formă mai precară decît era acum cinci sute de ani. Dacă aşa stau lucrurile, atunci într-adevăr secolul douăzeci şi unu ar trebui să facă ceva să restabilească cît poate de bine un anumit echilibru între aspectul material şi cel spiritual. De aici importanţa reînnoită pe care ar trebui s-o acordăm tipologiei existenţiale şi socio-politice democrat-creştine şi doctrinelor acesteia.

A existat vreun program comun al mişcărilor şi doctrinelor enumerate (incomplet) pînă acum? Poate nu unul formulat conştient, însă putem, cu siguranţă, detecta nişte factori comuni. În general, a existat sprijin pentru bisericile instituţionalizate în rolul lor de elemente-cheie ale unei organizări statale sănătoase şi coerente. Familiile stabile şi înfloritoare erau considerate indispensabile. Legile care reglementau divorţul erau restrictive, avortul era limitat pînă la excludere în cea mai mare parte a Europei de Vest, iar restrîngerea

pornografiei era socotită benefică. În timp ce mediul economic tindea să fie foarte liberal şi relaxat, legile şi politicile bugetare erau astfel alcătuite încît să protejeze şi să încurajeze micile întreprinderi din agricultură, comerţ şi chiar industrie. Legislaţia apăra clasele muncitoare din punct de vedere al drepturilor economice şi (mai ales) în domenii ca pensionarea, serviciile de sănătate, concedii şi durata zilei de muncă. În acelaşi timp, era promovat cu vigoare un spirit public al muncii, precum şi respectarea strictă a proprietăţii private. Cultivarea tradiţiilor spirituale şi intelectuale era văzută ca benefică bunăstării comunităţii în general. Consumerismul, mai ales în variantele sale ostentative, deşi nu absent, era descurajat. Persista, sau chiar era omniprezentă, o formă moderată de patriotism şi respect faţă de tradiţia istorică; cultura înaltă trebuia apărată cu străşnicie. Descentralizarea era formal aprobată, chiar dacă mai rar aplicată: totuşi, nu greşim dacă spunem că „structurile de mediere" erau preferate ori de cîte ori apărau comunităţile şi asociaţiile locale împotriva vreunor forme regionale sau instituţionale mult mai mari.

Aceste trăsături specifice se bazau pe o serie de principii ferme de filozofie politică; în opinia mea, acestea conferă democraţiei creştine statutul de adevărat *gestalt* politic al epocii moderne. Iată cîteva dintre cele mai importante principii. *Demnitatea persoanei* era opusă individualismului atomizat al capitalismului liberal: ea reprezenta stîlpul de susţinere în lupta pentru dreptul la viaţă, pentru opţiunea preferenţială a săracilor şi a clasei muncitoare, pentru libertăţile omului, pentru toleranţă, dar şi pentru sprijinirea comunităţii şi controlul judicios al pieţei. *Subsidiaritatea* susţinea statutul inalienabil al familiei ca cea mai importantă celulă socială, apăra drepturile locale şi încuraja numeroase forme locale de implicare comunitară, mergînd pînă la o diversitate întreagă de planuri federaliste. *Recunoaşterea fiinţei umane drept o creatură imperfectă* a implicat refuzul categoric al planurilor utopice, nerecurgerea la războaie decît ca ultimă soluţie de urgenţă, un proces educaţional disciplinat, prezenţa permanentă a valorilor tradiţionale în toate sectoarele vieţii

sociale, precum şi recunoaşterea deschisă a faptului că toată viaţa şi toate eforturile omului stau, ultimativ, în mîinile lui Dumnezeu.

Multe dintre acestea au început să pălească înainte de începutul anilor 1970 şi pot fi văzute ca marginalizate sau ridiculizate azi, treizeci de ani mai tîrziu. Declinul politicii de tip democrat-creştin se datorează unei multitudini de cauze. Cea principală e, desigur, inevitabilul caracter schimbător al lucrurilor omeneşti. Presiunile mai sus menţionatului „proiect de modernizare" au fost un instrument eficient al acestei schimbări. Un alt rol l-au avut lipsa cronică de flexibilitate şi dinamismul nesigur al sistemului/sistemelor europene. Cu toate acestea, în multe domenii (şi nu în ultimul rînd în cel al protecţiei vieţii nenăscute), au rămas pînă azi fragmente importante ale trecutului, iar doctrina ca întreg e încă puternică. Încă mai semnificativă e recunoaşterea unor valori culturale, discuţiile constante despre forma în care elementul spiritual ar putea interveni în mediul secular (chiar şi atunci cînd o bună parte a bogăţiei şi creativităţii sale pare să fie ignorată).

III.

Să extindem puţin discuţia referindu-ne la ceea ce, la ora actuală, pare să fie cea mai importantă sau cea mai puternică ţară de pe glob. Să ne întrebăm: găsim analogii cu această alternativă democrat-creştină şi în istoria Americii? Trebuie să recunoaştem că, în ciuda unor episoade atipice, partidul „republican" a fost, de regulă, unul „hamiltonian", chiar şi în zilele lui Abraham Lincoln. Acesta a fost partidul liberei iniţiative şi al mîndrei forţe americane. Profilul a fost reluat şi reînnoit puternic în timpul lui Ronald Reagan, Jack Kemp şi Newt Gingrich. Inspiraţi de aceşti lideri, republicanii au devenit din nou un partid „liberal clasic". Apoi, la sfîrşitul mileniului, dintr-un număr de motive, între care unul era clara nemulţumire faţă de cadrul social neutru ca valoare al societăţii americane, s-a creat prea

mult loc pentru inițiativa iresponsabilă; astfel s-a simțit nevoia unei forme noi.

Desigur, se pot spune multe despre relația dintre politică și religie de-a lungul a peste două sute de ani de istorie americană, „european-americană" sau, mai ostentativ, „african-americană". Nu vom intra aici în detalii. E de-ajuns să spunem că religia era foarte prezentă în discursul politic și în acțiunile americanilor, dar, de regulă, nu s-a cristalizat în vreo doctrină. De fapt, rolul ei era îndeobște „pro-activ". Totuși, politica african-americană a recurs la limbajul religios în mod evident și insistent, începînd din secolul al XIX-lea și pînă la unii reprezentanți mai recenți ca, de exemplu, Martin Luther King Jr., Jesse Jackson sau Al Sharpton, ca să numim doar cîțiva.

O încercare mult mai amplă a fost inițiată de George W. Bush, despre care se poate spune că, la începutul mandatului său de președinte, a dorit să transforme partidul republican într-unul democrat-creștin, după modelul dezvoltat în Europa încă din secolul al XIX-lea. Bush Jr. (fiul, președinte ale S.U.A. între 2000-2008) și-a formulat destul de bine părerile, deși a fost cam timid și stîngaci în aplicarea ideilor susținute. Uimitor, în timpul primei sale campanii electorale, întrebat cine e filozoful său favorit, a spus „Iisus Hristos", spre marea jenă și neplăcere a *establishment*-ului american. Primul său guvern – sau grupul de persoane de la vîrf – includea un număr surprinzător de creștini devotați (Ashcroft, Martinez, Rice și mulți alții). Se spune că G.W. Bush își începea ziua de lucru ca președinte cu studiul personal al Bibliei. Prima sa ceremonie de intrare în funcție a avut un evident caracter religios. E adevărat că nici un președinte american nu a evitat să se refere la Dumnezeu în astfel de ocazii (nici măcar Thomas Jefferson). Ceremonia lui G.W. Bush din 2000 a conținut invocații îndelungate și puternice la început și la sfîrșit, și, mai interesant încă, noul președinte și-a organizat propriul discurs de deschidere după modelul unei predici, atît în formă, cît și în conținut. De fapt, cea mai bună paralelă la care te puteai gîndi era

tradiţia retorică veche de secole a cuvîntărilor festive african-americane. Astfel de gesturi au urmat cu duiumul[3].

Au fost luate măsuri legislative concrete, dintre care merită să menţionăm cîteva. O prevedere-cheie a unei legi a educaţiei a încercat să iniţieze eliberarea instituţiilor educaţionale religioase de piedicile impuse de statutul lor – de obicei erau considerate ca fiind de mîna a doua şi chiar persecutate. Cîteva legi fiscale au încercat să sublinieze importanţa donaţiilor caritabile care, după cum se ştie, au un caracter religios în mare parte. Cu curaj, deşi cu rezultate amestecate, G.W. Bush a propus eliminarea segregării şi a marginalizării eforturilor şi acţiunilor umanitare „bazate pe credinţă", acestea fiind

[3] Au fost observate atunci multe mici gesturi. Interzicerea dispozitivelor de planificare familială ca parte a ajutorului străin a fost prima ordonanţă prezidenţială; Bush Jr. a continuat cu încăpăţînare să încerce să blocheze măsurile demagogice împotriva naşterilor ale O.N.U. şi ale altor organizaţii de acest fel. Întîlnirile cu autorităţile bisericeşti romano-catolice şi discursurile ţinute la diverse instituţii romano-catolice erau menite să menţină un echilibru, avînd în vedere orientarea evanghelică a preşedintelui. Într-un amplu interviu acordat ziarului *La Stampa* (unul dintre cotidienele principale italiene), Bush Jr. l-a descris pe Papă drept „lider al libertăţii" în lume (18 iulie, 2001). Scurtul discurs ţinut de preşedinte seara, după atacurile teroriste majore împotriva S.U.A., a conţinut un citat biblic la care media nu s-a referit niciodată; a fost proclamată o zi naţională de doliu şi rugăciune. (Prezenţa religiei a fost remarcabilă în septembrie 2001 dar, pe de altă parte, chiar şi dictatorul sovietic Iosef Stalin a preţuit religia temporar, în timpul celor mai dure momente din cel de-al doilea război mondial.) „Zilele Naţionale de Rugăciune", o tradiţie veche, au fost deseori tratate cu neobişnuită atenţie. Multe alte exemple pot fi date. Lipsa unui *background* teoretic în administraţie a avut un efect negativ. Mă gîndesc la lucrările lui H. Agar, D. Davidson, L. Bromfield, W. Berry şi mulţi alţii. Vezi şi splendidul rezumat al lui Allan Carlson, „Compassionate Conservatism: Ten Lessons from the New Agrarians", *New Collegiate Review 36* (toamna 2000/primăvara 2001): 1-28.

elemente extrem de importante ale ajutorului dat de societate celor săraci. O parte a agendei de lucru a lui Bush era reprezentată şi de limitarea maximă a experimentelor pe oameni din aşa-numita cercetare cu celule-stem (cu ecourile lor naziste îngrozitoare – şi care, de fapt, *aşa* şi sînt calificate în aprinsele dezbateri ce au loc în ţări ca Germania) – aceasta s-ar putea să fie, însă, una dintre victoriile sale răsunătoare – sau de încercarea de a elimina interdicţia infanticidului presupus de „avortul prin naştere parţială". Un alt succes parţial a fost deblocarea accesului la manifestările religioase publice, fie prin dispoziţii legale, fie doar prin schimbarea atmosferei generale de intimidare. Au mai fost cîteva mici victorii simbolice cum ar fi cele legate de problema „cuponului educaţional", sau de interdicţia stupidă asupra „Jurămîntului de credinţă". Chiar şi Hollywoodul sau universităţile din Ivy League, simboluri cu tradiţie ale adversităţii religioase, au început să facă loc, cu zgîrcenie, manifestărilor de tip religios.

Resentimentul şi încrîncenarea ideologică a oponenţilor acestei guvernări pot fi explicate, în mare parte, prin ostilitatea faţă de nuanţarea ei democrat-creştină. Astfel, în lupta împotriva terorismului, rarele referiri ale executivului la dimensiunea cultural-religioasă a conflictului erau imediat sesizate şi condamnate de aceia care nu aveau curajul să dezaprobe poziţia Americii în sine.

Pe termen scurt, încercarea partidului republican sub conducerea lui Bush de a se „reinventa" a fost, probabil, un eşec, cum au demonstrat convingător alegerile din 2008. (O parte a eşecului s-a datorat aplicării fără tragere de inimă a principiilor în practică.) Pe de altă parte, efectele pe termen lung par promiţătoare. S-ar putea găsi o analogie aici cu episodul Barry Goldwater din istoria aceluiaşi partid. Ne amintim că, în timp ce aspiraţiile la preşedinţie ale acestui senator de Arizona au fost nimicite în 1964, cînd a încercat să cîştige alegerile prezidenţiale, programul său de început a schimbat radical scena politică americană. S-a introdus un nou vocabular, s-au readus în atenţie concepte de mult „interzise", s-a lansat o generaţie

întreagă de politicieni mai tineri. Se prea poate ca iniţiativa perioadei 2000-2008 să aibă acelaşi impact.

IV.

După toate aceste discuţii separate, dacă ar fi să căutăm un unic numitor comun, ce am putea găsi ca bază comună a politicilor tuturor acestor partide şi doctrine democrat-creştine care diferă atît de des unele de celelalte? Mă voi aventura să spun că nu e vorba despre o poziţie strict teologică, ci, mai degrabă, despre conceptul *subsidiarităţii*. Termenul în sine poate să fi fost folosit la început ca parte a unui discurs socio-politic de către mai sus menţionatul Monsenior von Ketteler, deşi a intrat într-o mai largă circulaţie prin enciclicile papale de la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea.

În cuvinte simple, subsidiaritatea sugerează că orice sarcină socială sau serviciu trebuie să fie îndeplinite la cel mai jos nivel cu putinţă. Dacă un lucru poate fi făcut de individ, sau de familie, nu trebuie împins mai sus către un nivel mai complex al societăţii şi repartizat unui astfel de nivel „superior". Astfel, dacă ceva poate fi aplicat de primărie, guvernul nu are treabă acolo. Numărul de probleme pe care guvernanţii le-ar avea de rezolvat s-ar reduce considerabil. Bineînţeles că s-ar diminua şi rolul autorităţilor „supranaţionale", în afara situaţiilor cu adevărat excepţionale.

Rădăcinile conceptului merg pînă la Aristotel şi, aşa cum explică cea mai mare autoritate recunoscută în domeniu[4], e detaliat în scrierile lui Montesquieu şi Tocqueville (unii i-ar putea adăuga aici

---

[4] Chantal Delsol, *L'état subsidiaire. Ingérence et non-ingérence de l'état: Le principe de subsidiarité aux fondements de l'histoire européene* (Paris: Presses Universitaires de France, 1992). Acelaşi subiect îl discută şi-n alte lucrări ulterioare.

şi pe Guizot şi Peel). E foarte interesant de văzut cum explică filozoful francez Chantal Delsol contribuţiile gînditorului calvinist din secolul al XVI-lea, Althusius, care a formulat magistral rolul diverselor nivele suprapuse ale societăţii (familie, breaslă, oraş, naţiune), rezumînd astfel viziunea medievală organică asupra societăţii. Prin ample citate (mai ales din *The Philosophy of Law/Filozofia Legii*), Delsol dovedeşte că, în multe feluri, Hegel apărase principiile diversităţii şi echilibrului puterilor, care erau în primejdie, dar au supravieţuit, în spaţiul german al secolului al XIX-lea. Mai tîrziu, în acelaşi secol, „Şcoala de la Freiburg" e privită în cartea lui Delsol ca un centru de cristalizare a evenimentelor pe următoarea sută de ani, iar contribuţiile lui Pesch, Röpke, Maritain şi von Hayek ocupă un loc de frunte.

Armonia solidară, personalismul, orto-liberalismul sînt, conform lui Chantal Delsol, moduri de funcţionare socială care gravitează în jurul subsidiarităţii. În astfel de circumstanţe, consensul şi binele comun nu mai sînt valori care trebuie impuse, ele extrăgîndu-şi legitimitatea şi caracterul benefic din propria elocvenţă sau capacitate de a-i convinge pe alţii. Un sistem „subsidiarist" diferă de unul „providenţialist" prin aceea că respinge orice fel de ideologie a egalităţii şi că ignoră presiunea directă a pretenţiilor subiective. Necesităţile şi drepturile sînt net delimitate dar bine echilibrate într-un stat de tip subsidiarist.

Demnitatea şi libertatea au prioritate faţă de egalitate; ultima ar putea fi foarte bine o consecinţă a sistemului, însă nu e cu nici un chip ţinta acestuia. Politica guvernamentală de intervenţie tot mai amplă în relaţiile de familie, de pildă, e un excelent exemplu de încălcare a subsidiarităţii.

Federalizarea se admite, dar numai dacă e tratată ca un fel de complementaritate de urgenţă : un instrument care ajută atunci cînd unităţile originale sînt în impas. Subsidiaritatea e, astfel, drumul urmat de cei care doresc cu adevărat să depăşească tensiunea dintre liberalismul strict individualist şi socialismul centralizator, argumen-

teză just Delsol. „Autoritatea" ca atare este şi trebuie să rămînă un fel de strategie utilă liberei funcţionări a societăţii. Rolul ei principal e unul paliativ, intervenind ori de cîte ori societatea e deficientă; la orice nivel, autoritatea e doar un adaos.

Sînt convins că doar pe subsidiaritate se bazează şi *trebuie* să se bazeze o gîndire democrat-creştină cu adevărat serioasă şi credibilă.

V.

Abordările politice democrat-creştine sînt oarecum mai noi decît cele ale liberalismului, conservatorismului sau socialismului. Prin comparaţie, au fost mai puţin influente în ceea ce priveşte ordinea socio-politică, însă au dovedit că sînt foarte rezistente şi atractive. Faţă de ele şi-au arătat fidelitatea minorităţi electorale considerabile ca mărime. Pot fi aceste realităţi transferate unei majorităţi durabile în loc să fie triumfuri locale rare şi efemere?

Nu numai că sînt sigur că se poate, dar şi cred că democraţia creştină oferă răspunsuri veritabile dilemelor vieţii „postmoderne".

E adevărat că ar fi contraproductiv să proclami intervenţia şi/sau supremaţia teologică absolută în viaţa laică; oricum nu ar duce la nimic[5]. Principiul separării bisericii de stat e unul benefic, iar ori de cîte ori cele două se împletesc strîns, religia are numai motive să le deplîngă (Suedia şi Anglia, într-un fel, precum şi un număr de state din Orientul Mijlociu, în alt fel, stau mărturie). Pe de altă parte, o atitudine protectoare din partea sistemului laic e clar benefică ambelor părţi. Ea permite o mai bună şi mai normală dezvoltare a individului fiind, totodată, un pas mare spre desăvîrşirea unei guvernări umane.

---

[5] Charles Taylor et al., *A Catholic Modernity?* (1996; Oxford: Oxford University Press, 1999). Vezi şi capitolul VII din această carte.

Din aceste motive am considerat subsidiaritatea un concept central. Am explicat în secţiunea anterioară modurile în care subsidiaritatea e seculară. Însă ea e relevantă şi din punct de vedere religios, deoarece reliefează posibila organicitate a societăţilor umane lărgind, concomitent, orizonturile acestora spre transcendenţă. Scara responsabilităţilor tot mai sporite (calitativ) şi totuşi tot mai scăzute (cantitativ) îşi află finalitatea logică odată ce atinge împărăţia cerurilor. Aceasta din urmă e a preocupărilor supreme, nu a grijilor, drepturilor şi îndatoririlor imediate, locale şi temporare care trebuie să se adreseze în continuare raţiunii, voinţei şi responsabilităţii umane. Providenţa rămîne misterioasă, un obiect al speranţei, şi nicidecum un fel de intervenţie obligatorie sau mecanică, aşa cum se crede în practicile magice. În acelaşi timp e reală, învăluind toate cele ale omului. Conceptul de subsidiaritate e direct legat teoretic de tradiţiile neoplatonice (aşa cum au fost ele adoptate şi adaptate de creştinismul patristic de la Sf. Augustin şi Sfinţii Părinţi capadocieni la Pseudo-Dionisios) şi de „Marele Lanţ al Fiinţei" promovat de gîndirea medievală. Cu toate acestea, conceptul şi-a arătat vitalitatea de neînfrînt în împrejurările potrivnice contemporare „postmoderne" şi, de fapt, e recunoscut ca fiind cu adevărat necesar de unele puteri de cea mai diversă natură socio-economică.

În fine, trebuie să spunem că lipsa succesului imediat sau eşecurile temporare ale principiilor şi activităţilor democrat-creştine nu sînt un motiv de descurajare. Ştim foarte bine că extinderea creştinismului nu a fost niciodată uşoară, ci mai curînd lentă şi plină de obstacole şi greutăţi[6]. Capitolul anterior despre „modernităţile alternative" şi capitolul următor despre „martiriu şi umanism creştin" detaliază cîteva dintre realităţile de profunzime pe care evenimentele politice şi chiar cele istorice doar le anunţă.

---

[6] René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris: Grasset, 1978), 168-203, discută problema în detaliu şi oferă răspunsuri ingenioase.

În acelaşi timp, comentariile noastre de aici arată natura *imperfectă* a colaborării dintre căutarea unor identităţi durabile şi mişcările centrifuge ale lumii noastre. Această imperfecţiune e, pe de o parte, un lucru stabil în sine, de vreme ce ne însoţeşte în fiecare stadiu al istoriei. Pe de altă parte, ea e previzibilă şi firească, în opinia mea, şi pare să facă parte din mersul normal al lucrurilor pe pământ şi în istorie. În fine, imperfecţiunea descoperită aici e un bun motiv de speranţă, deoarece lasă deschis drumul către noi forme, către progres şi schimbare.

Din diverse şi complicate motive (cîteodată prea neplăcute ca să fie discutate, chiar şi atunci cînd sînt bănuite), creştinismul a fost adesea văzut (cîteodată încă este), de mulţi oameni, ca o religie a victorie, a triumfului, a bătăliilor cîştigate şi a dominării (încă aproape de începuturi Origen s-a simţit obligat să combată această percepţie greşită). Impresia a fost încurajată, printre altele, de răspîndirea foarte rapidă a acestei credinţe pe toate continentele planetei noastre: în primele sale secole, în jurul bazinului mediteranean; de acolo, în decurs de alte cîteva secole, în toată Europa, printre triburile migratoare care s-au stabilit aici în masă; în fine, în timpul celei de-a doua jumătăţi a mileniului doi, pe toate continentele globului, în mod spectaculos în cele două Americi şi, mai puţin spectaculos, dar cu tenacitate, în Africa şi Asia. Un astfel de succes merită, desigur, toată atenţia, iar pentru credincioşi, ca şi pentru alţii, poate şi trebuie să fie o bună dovadă a intenţiilor de mîntuire din partea providenţei.

Toate aceste observaţii îndreptăţite trebuie să fie însoţite de foarte importanta adăugare a faptului că această expansiune a fost absolut paşnică, uneori tainică şi aproape clandestină, aflată sub continua ameninţare a tot felul de persecuţii şi reprimări. O astfel de răspîndire contrastează net cu cea a Islamului, de exemplu, care s-a petrecut puţin mai rapid, călare şi cu sabia în mînă: mai mult un eveniment militar, animat de spiritul cuceririi.

Ni se spune adeseori de către unii istorici că istoria şi răspîndirea creştinismului au fost similare. În mod insistent ni se reamintesc episoade din istoria ulterioară care nu sînt pe de-a-ntregul false: „cezaro-papismul" Bizanţului şi Moscovei, dictatura calvinistă de la Geneva şi, poate, din unele state nord-americane de început, cum ar fi Massachusetts. Episodul Canossa e repetat pînă la refuz cu dominaţia sa papală temporară asupra unor mici teritorii italiene. (Unii istorici contemporani resping explicaţia uzuală a acestui episod.) Într-o lucrare insipidă publicată recent, un anume Carroll[1] încearcă grotesc să demonstreze că vechiul Imperiu Roman a impus creştinismul prin forţă[2]. Clişeul conform căruia cruciadele *nu* au fost în esenţă nişte acţiuni defensive şi pe deplin justificate militar circulă de prea mult timp şi a început să se subţieze[3].

Chiar dacă am admite existenţa vreunui adevăr modest în unele dintre aceste exemple, ele nu vor rămîne decît nişte episoade spora-

---

[1] James Carroll, *Constantine's Sword* (Boston: Houghton Mifflin, 2001).

[2] Cît de nesubstanţială e această „teză" se poate vedea citind o carte serioasă cum e Paul Veyne, *Quand notre monde est dévenu chrétien (312-394)* (Paris: Albin Michel, 2007). Incidental, autorul, o autoritate remarcabilă, recunoscută mondial, ţine să se declare agnostic. În contrapartidă, avem o foarte folositoare carte scrisă de un istoric la fel de prestigios: Hugh Kennedy, *The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World We Live In* (New York şi Cambridge, Mass.: Da Capo, 2007), care e în primul rînd o carte de istorie militară.

[3] Vezi, ca exemplu recent, conferinţa ţinută la Regina Apostolorum Pontifical University, în 2006; însă discuţiile despre sensul şi justificarea Cruciadelor se poartă de sute de ani, s-ar putea umple cu uşurinţă o bibliotecă întreagă cu materialul scris. Vezi mai ales Régine Pernoud, *Pour en finir avec la Moyen Age* (Paris: Seuil, 1977) şi *Les Croisades* (Paris: Julliard, 1960), care sînt complet convingătoare. Autoritatea de frunte în domeniu se consideră în prezent că e Jonathan Riley-Smith. Pentru un rezumat al vederilor sale, vezi scurta sa *What Were the Crusades?* (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1977), însă are o mulţime de alte lucrări, inclusiv lexiconul şi atlasul Oxford standard, precum şi cărţi specializate.

dice, adesea scoase din contextul lor istoric şi, cu siguranţă, alese – din motive ulterioare foarte transparente – dintr-un număr de evenimente reale incomparabil mai mare. În realitate, creştinismul a fost, mereu şi mereu, o credinţă şi o biserică *martirizată*, care a dat naştere, ca un fel de compensaţie, splendidei, atotbinefăcătoarei şi istoriceşte repetatei înfloriri a umanismului creştin.

I.

De la înseşi izvoarele sale sacre, creştinismul a fost definit şi s-a definit (împotriva „interesului propriu" şi împotriva tuturor aşteptărilor) ca o religie a suferinţei, a smereniei şi a înfrîngerii. Cea mai adîncă rădăcină a sa se află pe Golgota cu coroana ei de spini şi chinuri ucigaşe, iar semnul său rămîne pînă azi Crucea Pătimirii. Naşterea Învăţătorului şi Mîntuitorului nostru a fost însoţită de un măcel al pruncilor, bucuriile pămînteşti ale ucenicilor Săi au fost scurte şi efemere, torturile la care au fost supuşi au fost îngrozitoare. Primii creştini au fost şi primii martiri, cei mai mulţi dintre cei doisprezece apostoli (împreună cu tovarăşii lor şi cu propriii ucenici) au pierit în împrejurări înspăimîntătoare, sacrificîndu-şi viaţa şi trupul pentru credinţă.

Lucrurile au continuat în acest mod fără prea multe schimbări, secol după secol, exact aşa cum prezisese Mîntuitorul. Creştinismul primar a supravieţuit mai mult în secret, vînat cu obstinaţie, spionat şi persecutat, lovit fără milă cu orice prilej de către puterile seculare, victimă a etichetărilor perfide, a calomniei, a acuzaţiilor de tot felul. El a fost primit mai întîi de oamenii simpli, de jos, de cei needucaţi, de sclavi („suboamenii – cei care vor fi, cu timpul, răsplătiţi de acelaşi creştinism în care au crezut prin eliberarea treptată şi dificilă de condiţia lor de sclavi). Creştinismul primitiv a recurs la catacombe şi reţele subterane; mesajul său a fost transmis cel mai adesea de la om la om, rareori a îndrăznit să se arate la lumina zilei. Dintre primii

32 de papi, nu mai puţin de 28 au murit ca martiri, după cum ne spune tradiţia orală (şi, uneori, scrisă)[4]. Nu „sabia lui Constantin" a dus la eliberarea creştinismului în Roma (sau, şi mai devreme, în America!), ci mai degrabă răspîndirea sa *în ciuda* persecuţiilor inumane la care fusese supus timp de peste trei secole.

Acum ştim că, mai ales în secolele II şi III d.Hr., aceste ravagii au fost crude, au distrus vieţi; ele au fost impuse, ironic, de unii dintre cei mai patrioţi şi responsabili împăraţi (de la Traian la Marcus Aurelius şi Septimius Severus, ca să nu mai spunem de marele Diocleţian); rezultatele lor au mers de la martiriul propriu-zis la forme mai subtile de presiune (distrugerea caselor de rugăciune, a obiectelor sfinte, a documentelor ş.a.m.d.).

Se poate spune, ca urmare a măsurilor de eliberare ale Sfinţilor Constantin şi Elena, că lucrurile s-au îmbunătăţit simţitor? Numai în parte. O minunată înflorire a arhitecturii ecleziastice, explozia miraculoasă a filozofiei patristice şi misticismului, începuturile unei muzici cu adevărat îngereşti, mai întîi pentru vocea umană, apoi şi pentru instrumente – toate acestea au avut loc aproape simultan, ducînd la realizări artistice absolut imprevizibile.

Pe de altă parte, conducătorii politici şi-au reluat curînd obiceiurile; s-au simţit îndreptăţiţi să intervină în treburile interne ale Bisericii, să încerce să-şi impună propriile vederi, să aibă drept de judecare şi condamnare după cum le dictau propriile interese lumeşti. Aceasta s-a întîmplat, timp de multe secole, în Imperiul Bizantin, în timp ce în Europa de Vest şi în ziua de azi sînt exercitate astfel de puteri, în Anglia şi în ţările scandinave, într-un spectru larg care merge de la numirile ecleziastice pînă la problemele

[4] Personal, înclin să cred că astfel de tradiţii orale sînt de încredere (şi e interesant că, de multe ori, sînt confirmate ulterior de descoperirile arheologice sau de alt tip, în ciuda scepticismului obişnuit al cercetării instituţionalizate). Absenţa „dovezilor tehnice" e absolut normală date fiind condiţiile de obscuritate, confuzie şi persecuţie prevalente în decursul primelor trei secole A.D

de lege canonică. În Evul Mediu occidental, monarhia unei ţări (Franţa) a decis, de una singură, să rupă unitatea Bisericii timp de două sute de ani sau aproape, numindu-şi propriul papă; unitatea a fost restabilită, în cele din urmă, tot de nişte puteri laice, printr-un „Consiliu" care semăna foarte mult cu Naţiunile Unite de azi sau cu Uniunea Europeană. Chiar şi la Roma, revoltele şi mişcările populare au influenţat de mai multe ori alegerea papei.

În alte părţi, împăraţii Constatinopolului i-au persecutat fără milă pe oamenii bisericii care le stăteau în cale (Sfîntul Maxim Mărturisitorul şi Sf. Ioan Hrisostom sînt doar două dintre cele mai cunoscute exemple, dar departe de a fi singurele). Bineînţeles, după doar cîteva secole, după eşecul nobilelor eforturi ale cruciaţilor, întreaga creştinătate estică avea să cadă sub jugul unei credinţe potrivnice. Aşa a dispărut creştinismul din cea mai mare parte a Africii de Nord, un teritoriu unde această religie, în formele sale primare, cunoscuse o adevărată înflorire. Asia de Vest şi Europa de Sud-Est au căzut victimă colonialismului necruţător. Se poate spune că creştinismul balcanic e singura ramură a creştinismului (sau a Occidentului) care a cunoscut, timp de cîteva secole, colonialismul. Aceasta e o ocazie bună de a ne aminti că, în nici un moment al istoriei sale de două mii de ani, creştinismul nu a reprezentat altceva decît o religie minoritară la nivel planetar.

Odată ce „Reformele" au explodat, ele au fost însoţite de războaie în timpul cărora atrocităţile au atins, de fiecare parte, dimensiuni dureroase. Persecuţiile asupra romano-catolicilor din Anglia au durat patru sute de ani, luînd mai întîi forme sîngeroase, de o cruzime rar întîlnită, apoi prin discriminări crase: printre nenumărate alte măsuri, putem menţiona excluderea de la orice rang oficial, academic sau militar. În Suedia, unde societatea se laudă cu „liberalismul ei fără pereche", pînă în anii 1950, un episcop catolic nu putea călători în străinătate în absenţa unui certificat de bună purtare de la pastorul luteran local. Chiar şi în strident de laica Franţă, puterea politică are un cuvînt de spus în numirea înalţilor prelaţi. E adevărat că

autorităţile laice de credinţă catolică au comis uneori (deşi mult mai rar) fapte ruşinoase şi crude împotriva altora.

Se cuvine, însă, să subliniem faptul incontestabil că persecuţia creştină în cel de-al doilea mileniu a fost mult mai rar decît s-ar putea crede o problemă inter-religioasă. A fost mai întîi şi cel mai des o luptă a puterii seculare împotriva „Civitas Dei". Astfel, măsurile luate de Henric al VIII-lea şi de regina Elisabeta I[5] împotriva catolicilor din Britania şi Irlanda nu se datorau în primul rînd intenţiilor protestanţilor. Fără îndoială, clericii protestanţi au fost implicaţi nu o dată; însă, în ansamblu, aceasta a fost o luptă pentru supremaţia absolută a puterilor seculare, aşa cum ne arată orice examinare atentă a evenimentelor. Voi aduce în discuţie doar două fapte. Una e aceea că grupurile de credincioşi protestanţi mai religioşi s-au simţit obligaţi să emigreze pe alte continente. A doua e că tensiunile dintre Biserică şi stat datează dinainte de Reformă, încă de

---

[5] Cf. Rafael Tarrago, „Bloody Bess: The Persecution of Catholics in Elizabethan England", *Logos 7* (iarna 2004). Cum altfel am putea explica îngrozitorul „asediu al Romei" (1527), comandat de altfel ultra-catolicul împărat Charles al V-lea – vezi un prea scurt rezumat de un paragraf în Royal 2006, 172-73 (vezi nota 17). Ca să ne întoarcem, însă, la Anglia, vezi prezentările mai detaliate din Eamon Duffy, *The Voices of Morebath: Reformation and Rebellion in an English Village* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2001) şi *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, c. 1400-1580* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1992); Brandon Bradshaw şi Eamon Duffy, ed., *Humanism, Reform, and the Reformation: The Career of Bishop John Fisher* (Cambridge şi New York: Cambridge University Press, 1989) – un bun exemplu al interconexiunilor dintre umanism şi martiriu. Pentru perioada mai tîrzie, într-un ton complet neutru/sociologic şi complet convingător, vezi Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain* (Londra şi New York: Routledge, 2001). O carte folositoare, obiectivă şi foarte comprehensivă e Michael Burleigh, *Earthly Powers: The Clash of Religion and Politics in Europe from the French Revolution to the Great War* (New York: HarperCollins, 2005).

la începutul Evului Mediu (toată lumea ştie de episodul uciderii Sf. Thomas Beckett la ordinul lui Henric al II-lea); ele erau generate de forţele pur laice, nu de credincioşii protestanţi.

Acelaşi lucru s-a întîmplat şi dincolo de Canalul Mînecii. Zdrobirea protestanţilor într-o serie de mici războaie, de către regele Franţei, a avut ca pretext credinţa, însă, în realitate, a avut ca scop întărirea dominaţiei laice a regilor şi aristocraţiei. Numeroase alte exemple confirmă acest tipar de comportament. Principiul „cujus regio, ejus religio", o formulă pretins menită a rezolva paşnic conflictele în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, e, de fapt o declaraţie a subordonării creştinismului puterilor laice.

A fost adusă des acuzaţia că răspîndirea creştinismului pe glob de la Vest spre zone ca America de Sud, Africa sau Asia de Est ar fi fost mînată de dorinţa de cucerire, de supunere cu violenţă, de impunere. Examinînd mai îndeaproape problema, vom vedea că motivele au fost extrem de diverse. Se poate spune cu obiectivitate că expansiunea societăţilor vestice către Americi şi către emisfera sudică a fost motivată cu preponderenţă de intenţii nobile de mîntuire, chiar dacă, în realitate, a fost însoţită, şi nu o dată înlocuită, de numeroase brutalităţi care le-au umbrit realizările minunate, durabile şi binefăcătoare (e interesant că abia acum, la cinci sute de ani după începuturile colonialismului modern, începe, de fapt, un fel de reevaluare a întregului proces).

În orice caz, mie mi-e clar că dorinţa de a răspîndi cultura, civilizaţia şi fericirea a fost cel puţin la fel de des întîlnită ca şi lăcomia şi spiritul de dominaţie. Realizările specifice cum ar fi misiunile din California întemeiate de franciscani, experimentul politic din Paraguayul secolului al XVIII-lea, sacrificiul generos al misionarilor din Japonia secolului al XVII-lea, toate acestea, ca şi altele, merită toată atenţia noastră. În astfel de cazuri, scopurile coloniale s-au suprapus cu cele religioase, în altele cele două au fost separate sau în conflict. Similar, e o mare eroare istorică să trecem cu vederea faptul că, de exemplu, în „New England" colonizarea a

început ca migraţie, ca o fugă a dizidenţilor creştini de prigoana unui guvern creştin doar cu numele.

II.

În realitate, cel mai relevant fenomen petrecut cu creştinismul în perioada cuprinsă între secolul al XVIII-lea şi secolul al XXI-lea este persecuţia sa sistematică în Occident, unde a fost un val de presiuni nemaiîntîlnite de mai bine de o mie cinci sute de ani. Deja din secolul al XVIII-lea, puterile conducătoare seculare ale ţărilor europene au luat, una după alta, măsuri făţiş opresive. Începutul a fost marcat de atitudinea ostilă din partea intelectualilor francezi, apoi au urmat oprobriul mănăstirilor, schimbarea calendarului pentru sporirea productivităţii muncii, laicizarea învăţământului şi masive jafuri „legale". (Exemple putem găsi în Portugalia, Bavaria, landurile Habsburgilor, Franţa, dar şi în alte părţi.) Chiar şi episcopii catolici rareori îndrăzneau să-şi exprime deschis credinţele etice şi teologice care, la urma urmelor, le justificau poziţia în ierarhia bisericească.

Pe plan literar, val după val de gunoi pseudo-literar a inundat viaţa publică cu acuzaţii calomnioase la adresa credinţei care dăduse structură şi substanţă Europei la toate nivelele (mai ales în Franţa şi Anglia, culminînd cu scrierile Marchizului de Sade). Deosebit de dureroasă pentru majorităţile din clasele inferioare a fost desfiinţarea celor mai populare sărbători, care erau legate de ritualuri şi figuri sacre, şi asta în numele eficientizării muncii. Revoluţia franceză, primul experiment uriaş al Europei moderne de teroare generalizată şi genocid raţionalizat, a încununat acest proces. E greu să înşirăm aici toate crimele, torturile, scoaterile în afara legii, chinurile teribile suferite de Biserică mai mult de un deceniu[6]. Ideea este că, în

[6] Informaţie excelentă şi de încredere e oferită de Jean Sévillia, *Historiquement correct. Pour en finir avec le passé unique* (Paris: Perrin, 2003).

realitate, practicarea religiei a fost interzisă în Franţa timp de circa zece ani.

III.

„Restauraţiile" care au avut loc după 1815, fie în Franţa, Spania sau Germania/Austria, au fost necontenit oprite sau întrerupte de noi faze de interdicţie, de furturi „legalizate" de proprietate care se chemau „naţionalizări", precum şi de o îndoctrinare educaţională sistematică (vecină cu spălarea creierelor) favorabilă ideologiilor laice. La sfîrşitul secolului al XIX-lea[7], Franţa a expulzat nu mai

---

El arată că una dintre primele măsuri ale Revoluţiei Franceze (încă nu teroriste) a fost spolierea financiară a Bisericii: 11 august 1789, abolirea zeciuielii, de unde imposibilitatea continuării ajutorului social religios (182; la fel Burleigh, *Earthly Powers*, 53); 28 octombrie, interzicerea vocaţiilor monahale, urmată prompt, pe 2 noiembrie, de secularizarea proprietăţii bisericeşti; 13 februarie 1790, suprimarea tuturor ordinelor contemplative; 17 martie 1790, vinderea proprietăţii bisericeşti naţionalizate (ca în tradiţia lui Henric al VIII-lea al Angliei); 23 februarie 1790, obligarea prin lege a preoţilor să citească din altar deciziile parlamentului. Nu e de mirare că Gobel, arhiepiscopul Parisului şi alţi patru sute de preoţi laşi şi-au încălcat jurămintele. Edmund Burke deja atrăsese atenţia asupra acelei „cabale literare" care plănuia să distrugă Biserica (Burleigh, *Earthly Powers*, 43). Pe 26 august 1792, 45.000 de preoţi au fost alungaţi din Franţa, alţi 30.000 au fost transportaţi în colonii penale, unii peste mări; în zece ani, numărul clericilor din Franţa a scăzut de la 130.000 la aproximativ 25% din această cifră (Sévillia, *Historiquement correct*, 184)

[7] Burleigh, *Earthly Powers*, 199, 219, 222-49, 343-46 (măsurile luate sub Combes, Jules Ferry, Waldeck-Rousseau, Falloux şi alţi lideri pe la 1900). Vezi şi Sévillia, 281-89. Acelaşi autor oferă o mult mai detaliată prezentare a persecuţiilor sistematice dintre 1880 şi 1912; vezi Jean Sévillia, *Quand les catholiques étaient hors la loi* (Paris: Perrin, 2005), cu

puţin de 95.000 de oameni ai bisericii (călugări şi călugăriţe: un fel de „purificare etnică", s-ar zice), iar două decenii mai tîrziu au avut loc atrocităţile din timpul Războiului civil spaniol împotriva clerului şi a ordinelor religioase. Timp de peste un secol, în Mexic s-au derulat măceluri succesive ale populaţiei profund religioase[8]. În Italia, puţinele proprietăţi de pămînt ale Vaticanului au fost incluse în nou formatul stat şi, pentru o vreme, însăşi cetatea Vaticanului a fost în stare de asediu. E la fel de adevărat că, în timpul secolului al XIX-lea, o ideologie materialist-ştiinţifică-pozitivistă simplistă a început să deţină supremaţia în lumea vestică. Mari oameni de ştiinţă precum Ozanam, Duhem şi, mai tîrziu, Monseniorul Lemaitre au trebuit să-şi ascundă convingerile, altfel erau marginalizaţi.

Trebuie să recunoaştem însă că religia creştină era prosperă şi stabilă într-un număr de state europene ca Anglia, Rusia şi Imperiul Austro-Ungar, unde se bucura de protecţie guvernamentală. În acelaşi timp, sud-estul european creştin oprimat de colonialism a avut şansa să fie eliberat în secolul al XIX-lea. În fine, nu putem insista îndeajuns asupra condiţiilor care prevalau în această perioadă în Statele Unite, unde toleranţa şi egalitatea religioasă coexistau cu respectul social şi cu influenţa religiei asupra moralităţii şi vieţii oamenilor (putem ignora, în acest context, puţinele excepţii, care au fost, în cea mai mare parte, rare izbucniri anti-catolice). În ansamblu, secolul al XIX-lea a fost unul de supravieţuire echilibrată pentru creştinism.

---

amănunte îngrozitoare, ignorate intenţionat de istoriografia oficială, tip „mainstream". Această perioadă a continuat şi a completat programul plin de ură al Revoluţiei franceze: secularizarea dictatorială a Franţei. Un instrument nou aproape indispensabil e Renaud Escande, ed. *Le livre noir de la révolution française* (Paris: Cerf, 2008), care conţine articole de Le Roy Ladurie, Chaunu, Courtois de Diesbach şi Sévillia, între mulţi alţii.

[8] Francis C. Kelley, *Blood-Drenched Altars: A Catholic Commentary on the History of Mexico* (Milwaukee, Wis., 1935). Cartea e foarte amănunţită însă, evident, evenimentele din ultimii şaptezeci de ani nu sînt incluse.

IV.

Astfel am păşit deja în secolul al XX-lea cu povestirea suferinţelor. Departe de a fi mult-aşteptatul secol iluminat, cel mai nobil vlăstar al secularismului iluminat în versiunea sa materialistă/ştiinţifică, acest secol s-a dovedit cel mai crud şi mai avid de sînge din istorie. Raţionalismul secular în forma sa materialistă şi ştiinţifică a recurs nu o dată la practici crude şi criminale. A început cu Primul Război Mondial şi, ca parte a acestuia, a provocat primul mare experiment de tip genocid din ultima sută de ani: distrugerea, de către Turcia islamică, a creştinilor armeni de pe teritoriul său.

Acest lucru a fost urmat, desigur, de o duzină de altele asemenea, de amploare similară – unele puţin mai ample, altele puţin mai restrînse. Sistemele macro-totalitare (hitlerismul, leninism-stalinismul, maoismul) au fost imitate de unele „mai mici" în Uganda, Cuba, Coreea de Nord, Cambodgia, în Balcani, în nordul şi sudul Irakului, în sudul Sudanului şi Rwanda – iar lista nu e completă. Mai presus de orice, comunismul a masacrat milioane de creştini, în Rusia şi în întreaga lume. Astfel, genocidurile, despre care se poate spune că au însoţit istoria socială umană încă de la începuturile ei (cel mai spectaculos şi complet caz de acest fel e, conform unora, acela al omului de Cro-Magnon împotriva omului de Neanderthal), s-au extins şi s-au „perfecţionat". Una dintre cele mai constante caracteristici ale acestui nou mediu a fost faptul că astfel de activităţi au găsit, spre deosebire de trecut, o justificare în vreun fel de „religie politică", mai ales de felul celor totalitare[9].

---

[9] Termenul „religie politică" pare să fi fost deja folosit în timpul Revoluţiei Franceze, deşi poate să fi fost inventat de Campanella (Burleigh, *Earthly Powers*, 144-45), mai tîrziu în legătură cu naţionalismul în general (Burleigh, *Earthly Powers*, 185-87); Italia, germania (320-41, 690-91) şi China maoistă (Burleigh, *Earthly Powers*, 87) sînt deseori citate ca exemple tipice. Totuşi, cei care doresc o demonstraţie mai teoretică, sistematică sau filozofică, o vor găsi mai ales în Eric Voegelin, *The*

Political Religions (ed. germană orig. 1938; Lewiston, N.Y.: Mellen, 1986); Jacques Ellul, *The New Demons* (ed. franceză orig. 1973; New York: Seabury Press, 1975); Emilio Gentile, *The Sacralization of Politics in Fascist Italy* (ed. italiană orig. 1993; Cambridge, Mass., 1996); Jules Monnerot, *Sociologie du communisme: Echec d'une tentative réligieuse au XXeme siècle.* Paris: Gallimard, 1949; ediţia franceză orig., mult adăugită ulterior); şi Daniel Gasman, *The Scientific Origins of National Socialism: Social Darwinism in Ernst Haeckel and the German Monist League* (Londra: Macdonald and Co and New York: Elsevier, 1971). Acestora trebuie să le adăugăm bibliografia substanţială, considerabilă şi inteligentă asupra utopianismului oferită în monumentala şi indispensabila Frank E. Manuel şi Fritzie Manuel, *Utopian Thought in the Western World* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1979), acoperind domeniul de la Bacon, Campanella şi Alberti, prin Owen şi Saint-Simon, pînă la Norman Cohn, Melvin Lasky, Thomas Molnar, Ernst Bloch, Lewis Mumford, George Uscatescu, Raymond Trousson şi alţi autori recenţi. Pentru „religiile" din lumea democratică recentă, vezi Friedrich Georg Jünger, *The Failure of Technology: Perfection Without Purpose* (ed. germană orig. 1946; Hinsdale, Ill.: Henry Regnery Co., 1949) sau Jacques Ellul, *Technological Societies* (ed. franceză orig. 1954, New York: Knopf, 1964). Pentru dezvoltări mai recente, vezi Václav Klaus, *Blue Planet in Green Shackles* (Washington, D.C.: Competitive Enterprise Institute, 2007), care adună numeroase declaraţii făcute de-a lungul timpului de preşedintele Republicii Cehe. La fel, într-o notă mai jurnalistică, vezi Josie Appleton, „Beware of Boars", *Spiked*, 7 decembrie 2006; Brendan O'Neill, „Who's the Miserabilist of Them All", *Spiked*, 8 decembrie 2006; Manfred Lutz, „Gesundheit als Religion", *Rheinischer Merkur* (2006); „Wicca's World. Looking into the Pagan Phenomenon", *Zenit News Agency*, 26 noiembrie 2005; şi Paolo Miccoli, „Dalle arte visive ai mass-media: La sfida del neo-paganismo", *Osservatore Romano*, 6 iunie 1998, p. 3. Amuzant, un număr tot mai mare de case de rugăciune americane (de obicei protestante, dar cîteodată şi catolice şi iudaice) se transformă în încăperi pe jumătate de fitness, vezi Henry Brinton, „Redeeming Both Body and Soul", *Washington Post*, 10 iunie 2008.

Procesul a fost previzibil aproape mereu. Lipsa religiozității se constituise deja într-o doctrină hegemonică, după cum am spus; acționa ca un stăpîn nemilos, impunînd o „religie alternativă" care se dovedea mult mai eficace și mai necruțătoare decît fusese vreodată religia adevărată, creștinismul, în formele sale cele mai rele. (De exemplu, poveștile insistente despre Inchiziție sînt simple glume comparate cu masacrele secolului al XX-lea: 3.000 de victime în Spania după 1942, cîteva sute în America de Sud timp de peste o sută cincizeci de ani – acestea sînt cifre care abia dacă ar merita o notă de subsol într-o istorie a secolului al XX-lea.) Istoria secolului al XX-lea pare motivată de un fel de furie: încercarea sa de a crea un mediu lipsit de religie, așa cum s-a prevăzut în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, a fost, în general, un eșec, așa că a fost înlocuită cu o furie nesăbuită.

Să privim faptele. Brutalitatea fizică la scară mare continuă în multe părți ale lumii. De exemplu, persecutarea creștinilor în China comunistă e un lucru cunoscut. Darfur, în sudul Sudanului, cu opresiunea sa aproape genocidală a creștinilor africani de către musulmanii arabi (susținuți de guvernul central), a devenit pentru *întreaga* lume o problemă îngrijorătoare de încălcare a drepturilor omului (unul dintre acele cazuri de „indignare unanimă"). Putem menționa și cazul persecuției copiilor în Egipt (o serie de pogromuri continue care sînt cel puțin la fel cu cele la care au fost supuși evreii în secolul al XIX-lea și anterior), precum și uciderile repetate ale creștinilor locali în arhipelagul indonezian și chiar în India.

Linșajul „high-tech" vine să îmbogățească repertoriul opresiunilor anti-creștine din societățile vestice. (Calomnia, insulta, activitățile subversive larg răspîndite nu diferă prea mult de cele folosite în primele secole ale primului mileniu creștin sau în cea de-a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, ca să dăm doar două exemple.) Un exemplu recent ieșit din comun e spolierea sistematică a Bisericii Catolice americane de către profitori care au reclamat diverse abuzuri vechi de decenii, imposibil de verificat, lucru care a dus la

împingerea multor episcopii americane către faliment şi sărăcie. Tot în America, asistăm la ofensiva tenace a mass-mediei hegemonice, care fixează tendinţele generale (tip „mainstream"), împotriva credinţei. Hollywoodul ocupă aici poziţia fruntaşă, producînd sute de filme în care clericii şi credincioşii apar ca nişte ticăloşi şi în care profanarea bisericilor şi a simbolurilor creştine a devenit aproape obligatorie. Presa şi televiziunea nu sînt nici ele foarte departe, iar învăţămîntul de orice nivel (de la şcoala primară la colegiu) oferă muniţie şi suport „ştiinţific" ofensivei aflate în plină desfăşurare[10].

---

[10] Informaţiile despre persecuţii recente de tot felul, pe tot globul, sînt mai mult decît abundente, deşi marginalizate de obicei. Vezi la întîmplare Ron Strom, „Group Tireless in Supporting Persecuted Church", *World Net Daily*, 23 iunie 2005; „Supreme Court Won't Review NYC Xmas Ban" UPI, 28 noiembrie 2006; Michael McConnell, „The Movement for Religious Rights", *American Enterprise Online*, 11 iulie 2005; Bill Turque, „Church is Denied Waiver of Noise Restriction. St. John Neumann's Bells Disturbed Some Residents", *Washington Post*, 1 decembrie 2006, p. B02; Andrew Alderson, „Nurse Suspended for Offering to Pray for Elderly Patient's Recovery", *Daily Telegraph*, 31 ianuarie 2009; S. S. Hassan, *Christians versus Muslims in Modern Egypt: The Century-Long Struggle for Coptic Equality* (Oxford: Oxford University Press, 2004). (Pogromurile neîncetate împotriva creştinilor copţi sînt un scandal pentru vremurile noastre, mai ales pentru că, în cel mai bun caz, capătă un loc ca notă de subsol în media *mainstream*.); Thomas Gutschker, „Liberale inquisitoren. Woher und Wohin? Wer das christliche Erbe verdrängt, begünstigt das Scheitern der europäischen Idee. Auch diese Einsicht wird noch wachsen", *Rheinischer Merkur* 44, 24 octombrie 2004; Alan Cooperman, „War on Christians is Alleged. Conference Depicts a Culture Hostile to Evangelical Beliefs", *Washington Post*, 29 martie 2006, p. A12; Paul Murdoch, „Regelrechte Pogrome", *Junge Freiheit*, 10 martie 2006; Lukas Garnis, „Die Märtyrer sind zurückgekehrt. Polen: Die Sankt-Benedikt Stiftung erinnert in Posen an ermorderte Christen und stösst damit auf Kritik", *Junge Freiheit*, 10 martie 2006; Curd-Torsten Weick, „Verfogt, gefoltert, getötet. Hilfsaktion Märtyrerkirche: seit mehr als 35 Jahren

weltweit unterwegs, um die Not gepeinigter Christen zu lindern", *Junge Freiheit*, 10 martie 2006; Charles Moore, „God Help Needy Christian Charities", *Daily Telegraph*, 2 februarie 2007, Charles Babb, „Federal Judge: Faith under Attack in the US", *Christian Chronicle*, 27 martie 2007 (judecătoarea de la curtea federală de apel în chestiune e Janice Rogers Brown); Frank Füredi, „Do They Know It's Christmas? Forget 'Peace on Earth' – Christmas Has Become a Battleground in the Culture War over the Status of Religion", *Spiked*, 14 decembrie 2006; „La France abat ses Clochers", *Le Point*, 14 iunie 2007, p. 76 (articolul explică cum cel puţin 25% din bisericile săteşti din Franţa sînt pe cale să fie dărîmate în viitorul apropiat); Fabrice Madouas, „Les martyrs d'aujourd'hui. De nombreux prêtres, religieuses ou laïcs ont encore payé de leur vie, en 2005, leur engagement en faveur du Christ. Beaucoup ont été victimes de l'islamisme", *Valeurs actuelles 3613* (24 februarie 2006) – acesta e un rezumat al unui raport de 192 de pagini întocmit de un ONG; Bob Unruh, „Toxic Environment after Christian's Complaint. Bullying Found in Government Social Work Course", *World Net Daily*, 11 aprilie 2007; Mark Steyn, „Say 'Merry Christmas' While You Still Can", editorial în *Washington Times* şi alte reviste, 21 decembrie 2004; M. Robinson, „Illinois Moment of Silence Ruled Unconstitutional", *Washington Post*, 22 ianuarie 2009; „Diocese Seeks Shelter", *Washington Times*, 12 octombrie 2006 (o poveste teribilă abia observată de public din cauza cenzurii atee din media); Antonio Socci, „I communisti non hanno pietá. Dalla gaffe di Napolitano alla satira su Wojtyla: I cattolici vittime preferate dei rossi", *Libero*, 2 iunie 2006, p. 1, 6; Pat Morse, „Will Some Christian Moral Teachings Be Made Illegal?", *Inside the Vatican*, mai 2007, pp. 30-31; James Palmer, „Iraqi Christians Forced to Leave", *Washington Times*, 1 octombrie 2007; şi Karl Vick, „Nuns' Evictions Pose Perception Problem for Catholic Church", *Washington Post*, 4 octombrie 2007, p. A03 (unde autorul conchide grotesc că biserica catolică victimizată e vinovată de propria persecuţie prin jugul secular). Cum am spus, aceasta e o selecţie absolut întîmplătoare dintr-o cantitate enormă şi diversă de informaţie referitoare la persecuţia creştinilor în lumea contemporană. Cea mai bună lucrare comprehensivă pe care o cunosc eu e Robert Royal, *The Catholic Martyrs of the Twentieth Century: A*

Desigur, în Europa lucrurile stau chiar mai rău. Pe lîngă necontenitele atacuri teoretice (la care autorităţile bisericeşti locale se opun slab), statul şi societatea intervin în viaţa privată a credincioşilor. În Franţa, nu o dată au fost molestate călugăriţele care purtau veşmîntul călugăresc în public. În Anglia, nişte tradiţii inocente, precum distribuirea, de Paşte, a unor chifle calde în formă de cruce copiilor de şcoală, au fost ferm interzise de autorităţile şcolare. Se estimează că, în Franţa, cam un sfert din bisericile săteşti au fost distruse sau se demolează. Doar cu doi ani în urmă, clasa conducătoare europeană, în procesul ei de unificare şi organizare, a decis să modifice însăşi istoria (în modul cel mai pur orwellian), eliminînd din documentele sale elementare orice referire la rolul constitutiv al creştinismului în apariţia Europei, o decizie pe cît de bizară şi grotescă, pe atît de gravă şi malignă[11]. Acum cînd scriu, nori

---

Comprehensive World History (New York: Crossroad, 2000) – o lucrare absolut admirabilă în elocinţa sa. Date fiind proporţiile enorme ale problemei, chiar şi această carte e una de pionierat. O paralelă (sau continuare) franceză e Thomas Grimaux, *Le livre noir de nouvelles persécutions antichrétiennes* (Paris: Favre, 2007).

[11] Să observăm aici mai ales agresiunea intelectuală atît în Europa, cît şi în America. Voi observa valul (tsunami?) de publicaţii hristofobe începînd cu romanul de succes al lui Dan Brown, *The Da Vinci Code* (New York: Doubleday, 2003), urmat de numeroase imitaţii (Raymond Khoury, Steven Berry şi alţii); el atinge lucrări cu pretenţii de seriozitate: Michel Onofray, *Traité d'athéologie* (Paris: Grasset, 2005); Richard Dawkins, *The God Delusion* (New York şi Londra: Bantam, 2006); Christopher Hitchens, *God is Not Great: How Religion Poisons Everything* (New York: Twelve Books/Hachette, 2007); Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason* (New York: Norton, 2005); Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell: Religions as a Natural Phenomenon* (New York şi Harmondsworth, U.K.: Penguin Books); şi Mark Lilla, *The Stillborn God: Religion, Politics and the Modern West* (New York: Knopf, 2007). Nu aş vrea să dau impresia că această luptă nu a fost una îndîrjită. *Best-seller*-urile creştine, ca de exemplu seria de 12 volume a lui Tim Lattaye şi Jerry

negri se adună deasupra creştinismului Americii de Nord. Cardinalul Francis Stafford a avertizat cu convingere şi seriozitate asupra posibilităţii venirii pătimirilor.

Jenkins (ecranizată şi cu o versiune pentru copii) a fost un succes uriaş. Alte lucrări serioase cu mare succes sînt George Weigel, *The Cube and the Cathedral* (New York: Basic Books, 2005); Jean Staune, *Notre existence a-t-elle un sens? Une enquête scientifique et philosophique* (Paris: Presses de la Renaissance, 2007) (această carte e deosebită prin felul în care foloseşte şi analizează ştiinţific informaţii care merg de la astrofizică, prin darwinism şi pînă la neurologia cognitivă pentru a găsi sens şi planificare în existenţă); Alister McGrath, *The Dawkins Illusion: Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2007); Tina Beattie, *The New Atheists: The Twilight of Reason and the War on Religion* (Maryknoll, Md.: Orbis, 2008); John C. Lennox, *God's Undertaker: Has Science Buried God?* (Peabody, Mass.: Lion Hudson, 2007); Guillermo Gonzales, *The Privileged Planet: How Our Place in the Cosmos is Designed for Discovery* (Washington, D.C.: Regnery Press, 2004) (autorul a fost obiectul unei teribile persecuţii în urma publicării; i s-a refuzat titularizarea pe post la Iowa State University şi a suportat şi alte consecinţe previzibile); Francis S. Collins, *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief* (Waterville, Me.: Wheeler, 2007) (Collins e unul dintre cei doi descoperitori ai structurii genomului uman, unul dintre cele mai memorabile evenimente din istoria ştiinţei); şi Keith Ward, *Is Religion Dangerous?* (Oxford: Lion Publishing, 2006). E, însă, tragi-comic şi simptomatic să vezi cum literatura hristofobică e produsă de edituri vestice cunoscute şi de înalt nivel, în timp ce lucrările opuse abia apar în colţuri obscure ale lumii editoriale, indiferent cît de prestigioşi ar fi autorii acestora. Pentru un rezumat al unor astfel de dezbateri, vezi John Habgood, „God Debates. The So-Called New Atheism Is Little More Than a Step Backwards to the Old-Fashioned Atheism", *TLS*, 12 decembrie, 2007. O bună critică se găseşte în Hans Apel, *Europa ohne Seele* (Giessen: Brunnen Verlag, 2007).

V.

De ce această istorie evidentă şi indisputabilă de martiriu, incompletă şi abia schiţată în cele de mai sus, este atît de ignorată, de ce este ea marginalizată în conştiinţa publică? Există mai multe explicaţii.

Mai întîi, creştinismul se defineşte, încă de la origini, prin iertare; rareori a recurs la acuzaţii sau proteste. La aceasta au contribuit atît natura sa intrinsecă, cît şi, tot mai mult, experienţa istorică. Să nu uităm că martiriul a fost considerat de creştini o glorie, o dulce răsplată, o dovadă a milei lui Dumnezeu: ceva de dorit.

La fel de important a fost şi un motiv practic. Valurile repetate de persecuţii severe nu au reuşit să modifice, să slăbească sau să stingă credinţa. (Aceasta e, desigur, o afirmaţie relativă: nordul Africii în vechime, Balcanii medievali şi vestul Europei recent, toate oferă exemple contrare; însă există aici o oarecare relativitate dacă comparăm toate acestea cu greutatea şi forţa presiunilor distructive.) Am fi într-adevăr îndreptăţiţi să afirmăm că doar miracolul dumnezeiesc a intervenit mereu cînd vedem cum s-au păstrat şi întărit tradiţia, credinţa şi speranţa de-a lungul secolelor. Este, totuşi, foarte nedrept, absurd de nedrept, să mergem mai departe şi să tragem concluzia din această rezistenţă că „nu s-a întîmplat nimic", aşa cum se face azi pe scară largă. Cărţi precum cele menţionate în note (scrise de Burleigh, Royal, Sévillia, Moll şi alţii) sînt un bun început de schimbare a situaţiei, însă reprezintă doar muncă de pionierat[12]. E

[12] Pentru situaţia specifică a catolicilor germani sub regimul nazist, vezi cartea monumentală a monseniorului Helmut Moll, *Zeugen für Christus*, 2 vol. (1999; ediţia adăugită Paderborn: Schoningh, 2006). Vezi şi Arnold Angenendt, *Das Christentum zwischen Bibel und Schwert* (Münster: Aschendorff, 2007), un tom voluminos şi elocvent. Vezi Justus George Lawler, „Hitler's Hammer, the Church's Anvil", *First Things*, noiembrie 2005, pp. 31-36, despre eroicul arhiepiscop de Münster, Clemens August von Galen, sau convingătoarea secţiune din Royal, 2000, 131-216. Pentru o poziţie sceptică, dar relativ echilibrată, vezi Michael Burleigh,

necesară studierea sistematică şi riguroasă a persecuţiilor creştinilor pentru evitarea uitării, restabilirea adevărului istoric şi formularea clară a dimensiunii pătimitoare a credinţei, evidentă în continua discriminare şi oprimare.

Nu am să zăbovesc aici asupra unui alt aspect, destul de interesant, dar mai recent: „competiţia victimizării", în lipsa unui termen mai bun. Aceia care ignoră sau trec cu vederea „taina răului" şi natura Păcatului Originar sînt înclinaţi să interpreteze Suferinţa ca un fel de joc „cu rezultat nul": acest fel de gîndire greşită sugerează că admiterea suferinţei celuilat ar putea fi suspectată că distrage atenţia de la „propria mea suferinţă". Neîndoios, subiectul merită examinat mai îndeaproape, dar nu poate fi abordat aici amănunţit.

Însă un alt aspect va fi examinat cu atenţie în continuare. Este vorba despre strînsa legătură dintre umanismul creştin şi martiriul creştin.

VI.

Aşa cum am spus anterior şi cum voi mai spune de mai multe ori în această carte, orice eveniment istoric are cauze multiple. Tot la fel se întîmplă şi cu apariţia şi dezvoltarea umanismului creştin. Una dintre cauzele acestea multiple e faptul că umanismul creştin a fost un fel de zonă-tampon, o contragreutate sau o formă de apărare împotriva chinurilor martiriului creştin. Cum a fost posibil acest lucru?

Este absolut evident că însăşi întemeierea credinţei creştine a avut loc prin întruparea lui Dumnezeu în chiar trupul imanenţei.

The Third Reich: A New History (New York: Hill & Wang, 2000), 716-728. Separat, ar merita discutat „Kulturkampf"-ul condus fără succes de Cancelarul Otto von Bismarck în secolul al XIX-lea împotriva subculturii catolice germane, care a ieşit întărită şi oţelită din această luptă (în ciuda încarcerării episcopilor şi în ciuda altor măsuri abominabile).

Deci trebuie obligatoriu să recunoaştem legătura solidă şi continuă dintre imanenţă şi transcendenţă. Deplina comuniune dintre cele două se găseşte în „Mireasa lui Hristos", dar o „anticameră" a fost şi ea considerată dezirabilă şi folositoare; în consecinţă, a trebuit să se înceapă construcţia unei zone în care elementul istoric cultural să poată deveni gazda valorilor sacre, fără ca cele două să se contopească.

În mod deliberat sau nu, credincioşii au început să construiască un spaţiu larg şi ospitalier în care să se poată desfăşura dialectica intimă a credinţei şi a istoriei culturale, o relaţie autentică dar, în acelaşi timp, relativă sau jucară, cu vag accent pe imanent, şi nu pe transcendent. Teoriile intelectuale, necesităţile arhitecturale, impulsurile estetice ale omenirii au început să interacţioneze în diverse moduri şi cu diverse grade de succes, după cum vom vedea imediat, cu activităţile spirituale şi evenimentele din lume. Gîndirea şi simţirea creştină au ajuns să fie înconjurate de o arie de conotaţie intelectual-culturală mai mare decît corpusul specific de credinţe teologice şi considerabil mai largă decît istoria politică şi/sau ecleziastică a Bisericii. Trebuie să luăm în consideraţie această sferă a umanismului creştin, altfel realitatea existenţială copleşitor de amplă şi de comprehensivă va fi redusă, distorsionată, sărăcită; va deveni, cu siguranţă, incompletă.

Similar, şi în strînsă legătură cu procesul mai sus menţionat, umanismul creştin a încercat să limiteze amploarea şi forţa persecuţiilor. La urma urmelor, ce anume a declanşat neîntreruptul martiriu, încercarea de lichidare a creştinismului? Furia subconştientă a hristofobiei s-a datorat mai ales impresiei că în interiorul creştinismului domina transcendenţa, că lumea laică se afla în pericolul de a fi umilită. Umanismul creştin a oferit, cu blîndeţe şi înţelepciune, exemplificări abundente asupra compatibilităţii dintre lumea materială/socială şi căile către transcendenţă arătate de „Mireasa lui Hristos". Umanismul creştin a încercat să atenueze evenimentele îngro-

zitoare care căutau să împiedice creştinismul să înflorească pe deplin, răspîndindu-şi influenţa binefăcătoare asupra lumii.

Nu greşim dacă spunem că umanismul creştin a fost un fel de activitate misionară, dar ar putea fi privit şi ca o consecinţă a martiriului şi persecuţiilor, adică răspunsul raţional, blînd şi bun în faţa agresiunii.

VII.

Prin însăşi natura sa, domeniul ştiinţelor umane aparţine unei tradiţii a armoniei, spiritualităţii şi speranţei, şi nu curentului de negare a propriilor rădăcini care se manifestă în lumea intelectuală de azi, cu precădere în emisfera nordică. Ştiinţele umane au fost „inventate" pentru a hrăni ecologia rasei umane; ele nu au fost niciodată destinate slujirii unor scopuri pur utilitare. Dimpotrivă, scopul lor cel mai înalt a fost mereu căutarea reconcilierii – „federale", dacă vreţi, bazate pe subsidiaritate[13] – dintre nevoia de solidaritate umană, pe de o parte, şi demnitatea persoanei, situaţiilor şi faptelor concrete, pe de cealaltă. Deschiderea către *posibilitatea* transcendenţei a fost „mereu deja" parte a întregului proiect.

Opoziţia faţă de ideea existenţei unui umanism creştin derivă parţial din neîncrederea în orice efort inter-disciplinar bazat pe empirism. Ca alte asemenea fenomene, umanismul creştin pare mai înrudit cu fractalii şi zgomotul decît cu geometria lui Euclid şi cauzalităţile lui Laplace – mai că ar face parte din familia postmodernismului. Însă în alte aspecte ale sale, el revendică moştenirea fundamentală a lumii: legătura naturală, organică a realizărilor culturale cu rădăcinile religioase ale omului. Separarea care se face în prezent e artificială, şi nu invers. Rîndurile care vor urma sînt foarte modeste:

---

[13] Chantal Millon-Delsol, *L'état subsidiaire* (Paris: Presses Universitaires de France, 1992).

voi fi vag, flexibil, general – da, intenţionat dar şi inevitabil, de vreme ce aşa e esenţa subiectului ce urmează să fie discutat. De asemenea, mă voi limita la cîţiva mari gînditori; şi, desigur, îl voi ruga pe cititor să aibă în vedere ideea pe care am propus-o referitoare la strînsa legătură dintre umanismul creştin şi continua suferinţă şi persecuţie a creştinismului de la începuturi şi pînă în zilele noastre[14].

VIII.

Ceea ce mai tîrziu s-a constituit în domeniul fertil al „umanismului creştin" provine din cel mai vechi stadiu al mişcării care, la vremea respectivă, probabil nici nu se descria pe sine ca fiind „creştinism". Îi găsim rădăcinile în Evangheliile lui Luca şi Ioan. Textul lui Luca se adresa clar unui public mai cultivat şi mai raţional decît celelalte Sinoptice; era, mult mai mult decît celelalte, versiunea „romană" a textelor fondatoare ale creştinismului. La rîndul său, Evanghelia Sfîntului Ioan e un text cu înalt caracter intelectual – în mod cert ţinteşte să combine spiritualul cu simbolicul şi cu factualul. Să adăugăm, în treacăt, că pînă şi celebra întrebare a lui Pilat „Ce e adevărul?", cu tonul ei dezamăgit, ironic, uşor plictisit (nu neapărat

---

[14] Nu am de gînd să dezvolt acest argument. Sper că el explică suficient teza mai generală din această carte: legătura şi compatibilitatea continuităţii/identităţii/stabilităţii cu fluiditatea haotică a condiţiei postmoderne. Multe argumente ale acestei secţiuni sînt detaliate în Virgil Nemoianu, „Neoplatonism şi cultură română", *Revista de istorie şi teorie literară* 43, nr. 3-4 (iulie-decembrie 1995): 261-71, şi, mai specific, în trei articole publicate anterior: „Christian Humanism through the Centuries", *Image* 16 (mai 1996): 1-10; „The Beauty of Balthasar", *Crisis* 11, no. 4 (aprilie 1993): 42-46; şi „Voice of Christian Humanism", *Crisis* 6, no. 9 (septembrie 1988): 36-40. O parte a argumentului meu a fost prezentată ca lucrare la conferinţa despre umanism din Santiago de Compostella, Spania, în iulie 1997.

o întrebare răutăcioasă, probabil nici măcar ostilă), constituie unul dintre începuturile umanismului creştin, din pricina conotaţiilor sale sceptice. Se anunţă aici o aplecare spre scepticism, care nu prevalează dar nici nu este total suprimată. Astfel, în opinia mea, umanismul creştin are rădăcini evanghelice.

Se cuvine să adaug că Vechiul Testament este fundalul obligatoriu pentru orice fel de umanism creştin (şi că aşa a şi fost considerat de-a lungul veacurilor). Aceasta se datorează faptului că el relevă interesul viu şi imediat al lui Iehova pentru viaţa omului, implicarea lui în soarta unui grup ales de oameni, pedepsele şi binefacerile sale sau, mai simplu şi mai general, prezenţa continuă în mijlocul poporului său iubit. Astfel, discursurile lui Ioan şi Luca decurg natural şi lin din alte precedente biblice[15].

Celălalt mecanism principal şi motor al umanismului creştin e şi mai evident. Cel puţin unii dintre primii creştini (probabil destul de mulţi) aşteptaseră A Doua Venire a lui Hristos ca iminentă şi aducătoare a unei înnoiri generale a naturii şi societăţii. Cînd a fost clar că aşa ceva nu se va întîmpla, că era mai prudent să interpretezi pe Sfîntul Duh ca prezenţă constantă şi de durată, a devenit imperativă constituirea unui cadru alternativ de abordare a lumii şi a culturii/culturilor ei.

---

[15] De fapt, ar trebui să adăugăm că iudaismul (prin Kabala şi Midrash) a constituit un precursor şi/sau o paralelă vizavi de creştinism. Un text unificat (Tora) a devenit obiectul unei multitudini (infinite, în principiu) de interpretări. Această procedură are solide fundamente teologice: a fost menită să dovedească în mod convingător multidimensionalitatea infinită a lui Dumnezeu şi a cuvintelor sale. În plus, interesul din punct de vedere literar şi critic-literar trebuie să fie evident. Dintre cele cunoscute mie, scurtul eseu al lui Jacques Maritain despre relaţia dintre iudaism şi creştinism pare cel mai bun şi cel mai convingător ca logică; vezi *A Christian Looks at the Jewish Question* (New York: Longmans Green, 1939). (Fragmentul în chestiune e din *Inside the Vatican*, octombrie 2006, 44-47.)

Din punct de vedere istoric, lucrurile par să se fi petrecut astfel. Unul dintre cele mai puternice, răspîndite şi nerostite argumente împotriva creştinismului primar a venit din partea snobismului. *L'Establishment*-ul din imperiu precum şi largi părţi ale claselor conducătoare vedeau creştinismul ca o doctrină ciudată şi modestă, lipsită de sofisticării, la care numai pescarii, ţăranii şi slugile puteau să rezoneze. Acesta a fost, de fapt, un argument foarte puternic (şi sincer) pentru mulţi cetăţeni romani şi intelectuali mediteraneeni care se temeau că victoria creştinismului va pune în pericol plăcerile estetice, echilibrul social şi interacţiunile cu natura ce fuseseră anterior asigurate prin diversele variante de politeism.

IX.

Nu a fost deloc absurdă părerea că religia creştină nu putea face faţă complexităţii lumii şi că mesajul ei era simplu, naiv şi linear. Împăratul Iulian („Apostatul"; împărat roman A.D. 361-363), o figură în esenţă foarte interesantă şi complexă, în ciuda faptului că a fost un mare prigonitor al creştinismului, ilustrează perfect acest lucru. Alcătuirea unei întregi civilizaţii, siguranţa ei, plăcerile ei erau toate ameninţate, aşa credeau Iulian şi alţii. Eu sînt convins că apariţia şi rapida răspîndire a doctrinei neoplatonice a fost o reacţie provocată (mai degrabă deliberat) de către antichitatea păgînă ca răspuns la doctrina creştină. Neoplatonismul satisfăcea nevoia unei viziuni ideologice sistematice şi raţionale din punct de vedere filozofic, care să fie şi o salvare pentru politeismul clasic, care să poată subsuma, în acelaşi timp, o varietate de forme religioase şi să menţină necesitatea unui dialog viu cu domeniul estetic şi cu cel natural. El putea fi considerat un răspuns adecvat provocării creştine.

E un fapt cert că, la acea dată, începuturile filozofiei şi teologiei creştine se manifestau deja; într-adevăr, se pot găsi chiar şi nişte rudimente de artă creştină (vorbim despre, să zicem, A.D. 270, anul

morţii lui Plotin). Astfel, ca să mă limitez la un singur exemplu, creştinii se puteau mîndri cu loialitatea cuiva de statura lui Origen, un intelectual remarcabil după orice standarde. Însă totul s-a întîmplat de parcă creştinii ar fi decis, în masă, să ridice mănuşa şi să-şi înfrunte adversarii pe propriul lor teren. Curînd după instalarea neoplatonismului, asistăm la cel mai remarcabil, probabil, secol de victorii intelectuale creştine, peste tot în jurul Mării Mediterane, la care au contribuit şi africani, greci, latini, sirieni, egipteni şi dalmaţi, într-un spirit cu adevărat cosmopolit.

Mă refer la perioada cuprinsă între aproximativ A.D. 350 şi 450. Sfîntul Ieronim traducea Biblia în latină, folosind cele mai avansate metode filologice ale vremii; Sfîntul Atanasie juca un rol decisiv în formularea Crezului; devenea cunoscut primul şi cel mai mare orator al bisericii, Sfîntul Ioan Gură-de-Aur. Spre sfîrşitul acestei perioade, Sfîntul Augustin începea să capete o faimă uriaşă, iar în Milano, Sfîntul Ambrozie îşi exercita remarcabilele calităţi administrative şi duhovniceşti. Sfinţii Părinţi capadocieni (Sfîntul Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nazians şi Sf. Grigorie de Nisa) fac parte din acest grup uluitor – mai mult decît oricine, aceştia şi-au înfruntat rivalii politeişti pe propriul teren al acestora din urmă. Cu o mişcare strategică îndrăzneaţă, ei şi-au *însuşit*, de fapt, neoplatonismul (i.e., „Summa" antichităţii, ca să spunem aşa) şi l-au încreştinat[16].

Cu timpul, acest lucru a devenit gestul cel mai tipic al umanismului creştin: să răspundă lumii îmbrăţişînd-o, luînd-o în stăpînire,

---

[16] Endre von Ivanka, *Plato Christianus. Ubernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1964); Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, 3 vol. (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961-1968), III, 1:252-81. Rolul copleşitor al lui Pseudo-Dionisie Areopagitul a fost subliniat de mulţi autori, ca şi de Balthasar în *Herrlichkeit*; vezi William Riordan, *Divine Light: The Theology of Denys the Areopagite* (San Francisco: Ignatius Press, 2008), 36-72, şi, de fapt, întreaga carte. Vezi şi excelenta Eric Perl, *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite* (Albany: State University of New York Press, 2008).

arătîndu-i că tot ce e frumos, inteligent şi bun *nu* e străin de creştinism şi nici incompatibil cu el. Dimpotrivă, tot ce e frumos, toată înţelepciunea şi toată căutarea sînt deja parte a planului divin, ne sînt deja pregătite de către providenţă pentru a ne îmbogăţi existenţa.

În cazul neoplatonismului (a cărui absorbţie a culminat cu Dionisie Pseudo-Areopagitul şi Sfîntul Maxim Mărturisitorul), lucrurile s-au întîmplat, în mare, în felul următor. Plotin şi discipolii lui construiseră o imagine a universului istoric ca entitate simultan centralizată (ca origine) şi descentralizată (ca distanţă mereu crescîndă între straturile materiale şi originea lor îndepărtată). Istoria universului era atît liniară (evolutivă), cît şi circulară (creată de un „Big Bang", dar tînjind după întoarcerea la punctul de origine). Gînditorii creştini s-au folosit de posibilitatea de a alege nişte elemente din această descriere a universului şi de a le reorganiza. În timp, trăsături precum prevalenţa Frumuseţii (şi/sau echivalenţa ei cu Adevărul şi Binele), validarea localismului şi subsidiarităţii (fără abandonarea unităţii), metafizica „pogorîrii" (purcederii) şi a proniei, precum şi altele au devenit puncte de reper în teologia creştină (mai ales în ramurile sale orientale). Totodată, au pus bazele viitorului umanism creştin.

X.

S-ar putea să ne nedumerească faptul că, pentru următorii o mie de ani, umanismul creştin pare să fi fost mai puţin pregnant sau interesant. Aceasta e doar o impresie pînă la un punct, deoarece, într-un fel, presupunînd că acest lucru e parţial adevărat, există cîteva explicaţii evidente. Umanismul creştin tinde să fie mai vizibil atunci cînd creştinismul este ameninţat. Nu e cazul în timpul Evului Mediu, cînd cultura creştină a înflorit liber, în cea mai mare parte, atît în Occident, cît şi în vaste teritorii din sudul Europei şi în Bizanţ: ne gîndim aici la catedrale, la sistemele filozofice, la influenţa

creştinismului asupra structurilor sociale, şi asta întrucît în interiorul unor cadre religioase întîlnim primele preocupări pentru asigurările de sănătate, pentru compensaţii de bătrîneţe şi şomaj, în efortul de a ajuta la preluarea unor sarcini care pînă atunci căzuseră aproape exclusiv în spinarea familiei şi a rudelor de sînge[17]. Un cărturar german (Gerhard Nebel) a vorbit despre acel *Kairos* al artei creştine (momentul de maximă înrudire dintre divin şi artistic): momentul istoric cînd, simultan şi independent unul de celălalt, stilul romanesc a apărut în Vest, iar arta icoanei în Est (circa A.D. 800-1100). Pe alt plan, după cum s-a mai explicat în cîteva rînduri, „exploziile" monastice succesive nu au făcut decît să pună bazele culturii europene, făcînd această parte a lumii să renască din punct de vedere economic şi tehnologic. Însuşi conceptul şi temelia universităţii

---

[17] Cele mai comprehensive lucrări recente despre rolul întemeietor al creştinismului în construirea civilizaţiei europene sînt: Robert Royal, *The God That Did not Fail* (New York: Encounter, 2006), mai ales 61, 65, 84-89, 94, 110, 115-21, 150-57, 173-75 şi 221-57, şi Rodney Stark, *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, Western Success* (New York: Random House, 2005). A se adăuga Thomas E. Woods, *How the Catholic Church Built Western Civilization* (Washington, D.C.: Regnery Press, 2005) şi, chiar mai recent, Arnold Angenendt, *Das Christentum zwischen Bibel und Schwert* (Münster: Aschendorff, 2007), o carte care denunţă multe clişee răspîndite despre „brutalităţile" creştinismului. Cea mai bună carte despre temelia medievală/creştină a Europei e (suprinzător trecută cu vederea) Hugo Fischer, *Die Geburt der westlichen Zivilisation aus dem Geiste des romanischen Mönchtums* (Munchen: Kösel, 1969). Vezi şi Grenville G. Astill şi John Langdon, ed., *Medieval Farming and Technology: The Impact of Agricultural Change in Northwest Europe* (Leiden şi New York: Brill, 1977) şi Elizabeth Smith Bradford şi Michael Wolfeeds, *Technology and Resource Use in Medieval Europe* (Aldershot, U.K, şi Brookfield, Vt.: Ashgate, 1997). Fundamentală întrucît numeşte perioada 900-1100 prima revoluţie industrială e Jeam Gimpel, *The Medieval Machine* (ed. franceză orig. 1975; New York: Penguin Books, 1976), cu accent pe contribuţia inovatoare cisterciană.

moderne provin din eforturile religioase. Teatrul are izvoare religioase în Evul Mediu creştin (dar şi în Grecia antică, în Japonia medievală, în jocurile şi dansurile societăţilor arhaice ale Africii şi Americii de Sud). În istoria creştinismului, aceasta a fost cu adevărat era creştinătăţii.

Cu toate acestea, chiar şi în această perioadă deosebită, au rămas puternice semnele unei înfloriri continue a umanismului creştin (diferit de realizările pur creştine) – ne referim aici la Albertus Magnus, un uriaş spirit enciclopedic sau, mai devreme, călugăriţa Hildegard din Bingen, care era, în acelaşi timp, muziciană, pictoriţă şi vizionară mistică, o înţeleaptă al cărei sfat îl căutau regii şi împăraţii. Putem uşor alege cel puţin două mişcări din Evul Mediu cea a marilor mistice şi cea a franciscanilor – ca fiind manifestări ale umanismului creştin. Călugăriţele vizionare au împletit sentimentalul cu raţionalul mai frumos decît mulţi alţii la acea vreme (deşi mişcarea apărută în jurul Mănăstirii „Sfîntul Victor", în secolul al XII-lea, e o bună dovadă a faptului că astfel de realizări nu erau destinate doar bărbaţilor). Franciscanii aparţin umanismului creştin din pricina interesului lor pentru natură şi, în ultimă instanţă, pentru frumos (Sf. Bonaventura, în special). Similar, tot o formă de umanism creştin a fost şi stadiul primar al catolicismului spaniol (e.g., adoptarea „multiculturală" a doctrinelor lui Aristotel într-o serie de documente arabe, evreieşti şi occidentale), sau contribuţiile Sfîntului Augustin şi, mai tîrziu, inteligenţa scînteietoare a lui Pico della Mirandola[18].

---

[18] Aproape te-ai putea gîndi la Sfîntul Augustin ca la primul mare „multiculturalist". Astfel, în *Cetatea lui Dumnezeu*, citim: „De aceea, în timp ce această Cetate Cerească se află în pelerinaj în această lume, ea cheamă la sine cetăţeni din toate neamurile, adunînd astfel o societate de străini care vorbesc toate limbile. Nu se uită la nici o diferenţă de obiceiuri, legi şi instituţii prin care e menţinută pacea pămîntească [...] dacă ele nu contrazic religia care învaţă că numai unul suprem şi

XI.

Louis Bouyer, el însuşi unul dintre marii umanişti creştini ai secolului al XX-lea, a scris, în 1959, cartea *Erasmus and His Times/Erasmus şi epoca sa*[19], care e şi azi o introducere foarte bună în umanismul creştin; o carte la fel de bună e cea a lui Henri de Lubac (cardinalul de mai tîrziu) despre Pico della Mirandola[20]. Personalităţile descrise în aceste două lucrări pot foarte bine reprezenta vîrfurile umanismului creştin: Erasmus, Pico della Mirandola, Sfîntul Thomas Morus, Nicholas Cusanus (puţin mai înainte). Sînt incluşi papi şi cardinali: papii Eugen al IV-lea, Nicolae al V-lea, Pius al II-lea (Aenea Sylvius Piccolomini) şi Paul al III-lea (Alexander Farnese) şi cardinalii Pole, Contarini, Barberini, Bessarion şi alţii. Protestanţii (cu precădere în Biserica anglicană a secolului al XVII-lea) şi-au dezvoltat propriul umanism creştin, inspirat de erudiţia lui John Donne, George Herbert, Andrew Marvell, Lancelot Andrews şi Izaak Walton.

Un uz mai restrîns şi mai precis al termenului ar limita umanismul creştin la secolul al XVI-lea, care e adeseori prezentat de către istorici ca unul aproape anti-creştin sau, cel puţin, îndepărtat de creştinism. Mulţi susţin că limbajul creştin era doar un strat protector subţire sub care se ascundea, de fapt, negarea trecutului „mitologiei creştine". Această teorie nu e susţinută de dovezile biografice şi de operele scrise ale unor personalităţi-cheie precum

---

adevărat Dumnezeu trebuie slăvit"; sau *ibid.* (19.19): „E absolut indiferent în Cetatea Cerească ce straie poartă şi ce fel de viaţă adoptă cel ce urmează calea lui Dumnezeu, dacă acestea nu contrazic învăţăturile divine".

[19] Louis Bouyer, *Erasmus and His Times* (Westminster, Md.: Newman Press, 1959). Deşi cu un punct de interes oarecum diferit, aş include aici pe Karsten Harries, *Infinity and Perspective* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001).

[20] Henri de Lubac, *Pic de la Mirandole* (Paris: Aubier Montaigne, 1974).

Erasmus, Thomas Morus şi Pico della Mirandola. Morus a fost gata să-şi dea viaţa pentru credinţă, Pico a mers pînă într-acolo încît s-a apropiat de Savonarola, spre sfîrşitul scurtei sale vieţi, iar Erasmus a urmărit cu încăpăţînare şi ingeniozitate să împace independenţa personală (şi vaga îndoială) cu refuzul de a abandona tradiţia şi comunitatea catolică. Marsilio Ficino, cu o generaţie înaintea tînărului prinţ de Mirandola, a fost un exemplu magistral pentru felul în care filozofia lui Platon (şi a culturii ce i-a urmat) a putut fi integrată într-un context blînd şi paşnic. În acelaşi timp, cu multă agerime şi pătrundere filozofică, Nicholaus Cusanus a arătat căile prin care scepticismul radical şi credinţa/obedienţa onestă se pot angaja într-un dialog fructuos: acesta a fost şi modelul ales, într-un fel sau altul, de către mulţi pontifi şi cardinali ai secolului al XVI-lea. În esenţă, în timpul Renaşterii asistăm la o reactivare a strategiei capadociene: însuşirea celor mai de seamă realizări culturale ale antichităţii, a platonismului, precum şi la o prezenţă dramatic sporită a Bisericii pe scena culturală. Umanismul Renaşterii a fost, în multe privinţe, orientat către elite, spre deosebire de larga adresabilitate populară a Evului Mediu. Pe de altă parte, umanismul renascentist a afirmat cu tărie capacitatea creştinismului de cuprindere şi de recuperare a unor ample spaţii ale trecutului istoric (şi ale prezentului), în care *universalitatea* sa să strălucească în toată splendoarea.

În cele din urmă, umanismul Renaşterii poate fi definit ca o încercare de explicare a modului în care „cele două revelaţii" divine se suprapun şi se intersectează într-o relaţie complementară. (O încercare similară se găseşte ulterior în scrierile romanticilor.) Dumnezeu ni se revelează, da, prin Scripturi, dar şi prin lucrarea Sa, prin natură, prin alte religii, chiar atunci cînd acestea par incomplete sau neclare. Însă esenţa mesajului lor e, în ultimă instanţă, analoagă mesajului creştin. Toate religiile fac un efort comun, acela de a vorbi cu şi despre Dumnezeu. Acest argument a fost adus, mai tîrziu, cu multă convingere şi talent filozofic, atît de catolici cît şi de

protestanţi cum ar fi Malebranche şi Leibniz[21]. Cel din urmă ne-a lăsat ceea ce şi astăzi reprezintă cea mai bună fuziune dintre raţiune şi credinţă. Cel dintîi a vorbit minunat despre legătura credinţei cu cartea naturii şi despre felul în care acestea se îmbină. Amîndoi autorii ar merita o descriere separată amănunţită.

În acest moment, care e la fel de bun ca oricare altul, am putea aduce în discuţie şi problema „universalismului". Istora creştinismului poate fi interpretată (din punct de vedere socio-istoric) ca una a cuprinderii tot mai largi. O subramură a iudaismului, mică, locală şi foarte coerentă, s-a extins într-un efort iniţiat de Pavel din Tarsus şi de alţii, a continuat în epoca patristică şi s-a transformat într-o doctrină şi viziune îmbrăţişată de întreg spaţiul mediteranean, greco-roman în special, dar cu importante acumulări „orientale". Un mare propovăduitor precum Sfîntul Clement al Alexandriei vorbea deja despre modul în care misterele eleusine prefigurau creştinismul. Sf. Iustin Martirul vedea cum filozofia greacă pregătea drumul lui Hristos. O a doua fază (cel puţin de la A.D. 600-700 încolo) vedea cum triburile de origine germanică, slavă şi celtică s-au alăturat acestei combinaţii. (Atît ortodoxia, cît şi protestantismul ar putea fi considerate nişte exerciţii de consumare a acestei uniuni.)

Faza următoare, deşi aparent greoaie în a se lansa, a început în jurul lui 1500-1600 şi a avut ca ţel globalizarea creştinismului; probabil că experimentele iezuitului Matteo Ricci cu tradiţiile religioase

---

[21] Malebranche, „Entretiens sur la métaphysique, sur la religion, et sur la mort" (1696), în *Ouevres*, 2 vol. (Paris: Gallimard-Pléiades, 1992), 2.649-1042. G.W. Leibniz, *La Theodicée* (1710). Cf. C.D. Broad, *Leibniz: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 148-72. Cf. Andre Robinet, ed., *Malebranche et Leibniz* (Paris: Vrin, 1955). De fapt, acesta a fost un topos filozofic, dacă ne gîndim că, venind dintr-o direcţie diferită, Francis Bacon judeca în mod asemănător: lucrarea lui *Advancement of Learning* (1605) apăra elocvent ideea celor două revelaţii (scripturală şi naturală). Gînditorii medievali ca Sfîntul Toma deja puseseră bazele acestui mod de gîndire.

confucianiste vor fi văzute, odată, ca aparţinînd unui mare gînditor vizionar.

Mulţi umanişti (Erasmus, P. della Mirandola) au militat activ pentru universalism, pentru o atitudine ecumenică, pentru o varietate de forme de dialog cu alte religii, alcătuind diverse scenarii de unificare. Misionarismul nu era prea des (şi nu în primul rînd) o metodă opresivă de impunere. De fapt, multe dintre primele noastre dicţionare non-occidentale au fost făcute de misionari; mulţi dintre aceştia au încercat să înţeleagă şi să prezinte culturile locale într-o lumină favorabilă, iar pe multe continente (America de Sud, subcontinentul indian et al.), au luat naştere nişte sinteze foarte interesante între tradiţiile şi cultura locală şi creştinism, cu o viaţă mai lungă sau mai scurtă. Îndrăzneaţa iniţiativă a lui Ricci în China a fost foarte aproape de modificarea istoriei lumii prin faptul că a atras uriaşa sferă socio-culturală chineză spre creştinism, prin mijloace paşnice, pur intelectuale.

XII.

De acum începuse să devină clar care era fundamentul umanismului creştin. Lumea începea să înţeleagă ceea ce noi azi vedem mai bine: că există anumite asemănări structurale între cultura umanistă şi creştinism, care le apropie în mod obiectiv, indiferent de dorinţele sau planurile scriitorilor, artiştilor şi intelectualilor. Unele dintre ele par să includă principii elementare[22] precum natura relaţională a Divinităţii, creativitatea liberă şi generoasă a lui Dumnezeu (umanitatea umanismului creştin fiind astfel definită ca o încercare modestă de suplimentare a măreţelor acte ale Creaţiei originale), multitudinea

[22] Pentru o prezentare mai detaliată, vezi Virgil Nemoianu, *Imperfection and Defeat: The Role of Aesthetic Imagination in Human Society* (Budapesta şi New York: CEU Press, 2006), 35-62.

relatărilor despre evenimentul central al credinţei creştine, natura Sfintei Tradiţii (ca lucrare neîncetată a Sfîntului Duh), care reia legătura uimitoare dintre stabilitate şi expansiune, dintre creştere şi continuitate. Acestea precum şi altele au servit ca model în conturarea speculaţiilor intelectuale ale lumii laice construite de-a lungul liniilor comune.

Şi alte asemănări pot fi enumerate cu uşurinţă. E destul să spunem că toate se leagă de două fapte incontestabile care, cred, sînt şi astăzi valabile. Primul e recunoaşterea necesităţii *oricărei* forme de societate umană de a conţine, indispensabil, un fel de deschidere către transcendenţă; relaţia dintre om şi Dumnezeu e constitutivă şi inevitabilă, indiferent de canalele de comunicare (formele religioase) folosite. Al doilea e faptul la fel de incontestabil că, în occident şi, de fapt, pe toate continentele, cultura provine din religie: arhitectura e legată de temple; teatrul de ritualul religios; universităţile de dobîndirea învăţăturii sacre; muzica, sculptura şi pictura de lauda lui Dumnezeu; chiar ştiinţa şi economia[23], de categorii generate de descrierile sacre. Evident, în lumea vestică, creştinismul a avut acest rol iniţiator, aşa cum sistemul greco-roman sau Islamul au avut un astfel de rol în spaţiul mediteranean în diverse momente, ca să nu mai spunem de budism, animism şi aşa mai departe.

Pe la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea, astfel de vederi erau cristalizate şi foarte răspîndite; sur-

---

[23] Vezi Alberto Piedra, *Natural Law: The Foundation of an Orderly Economic System* (Lanham, Md. şi Oxford: Lexington Books, 2004); Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (ed. germană orig. 1904/1905 şi 1920; Los Angeles: Roxbury, 2002); R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (Londra: J. Murray, 1926); Wilhelm Roepke, *A Humane Economy* (ed. germană 1946; Wilmington, Del.: ISI, 1966); Alejandro Chafuen, *Faith and Liberty* (1986; Lanham, Md.: Lexington Books, 2003). Despre ştiinţă, lucrările lui Stanley Jaki, Pierre Duhem şi mulţi alţii prezintă argumente solide.

prinzător, erau acceptate nu numai de către persoanele religioase, ci şi de sceptici, agnostici sau credincioşi nu prea convinşi.

XIII.

De aceea, în jurul acestei date ia umanismul creştin forma actuală. Faptul s-a datorat, în mare parte, lui Chateaubriand, care a inventat un idiom la graniţa dintre teoretic şi pur literar, în care armoniile lumii să poată fi puse în valoare. În lucrarea *Geniul creştinismului* (1803), frumosul este cheia de boltă a înţelegerii adevărului şi binelui, şi nu invers, o perspectivă care, într-o formă sau alta, fusese enunţată în Evul Mediu, dar care fusese de obicei respinsă de mulţi gînditori între secolele al XV-lea şi al XVIII-lea. Exemplul lui Chateaubriand a fost urmat de mulţi romantici şi scriitori sau gînditori ai secolului al XIX-lea, nu numai în Franţa, ci şi în Germania şi Anglia şi chiar în Rusia şi Europa de Est. Uimitoarea atracţie exercitată de Chateaubriand provine din capacitatea acestuia de a transforma favorizarea naturii (o mare inovaţie de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea!) într-un argument pentru sacralitate şi de a legitima sfera emoţională şi estetică drept înlocuitoare perfecte ale sferei raţionale şi sociale.

Aşa cum s-a spus anterior, Chateaubriand nu a fost singur. Mulţi romantici germani (şi unii englezi – Coleridge) s-au străduit să aducă laolaltă frumosul şi religia. Elveţianul Alois Gügler, azi practic uitat, credea că scrierile biblice sînt prototipul oricărei expresii a sublimului. Preotul catalan Jaime Balmes s-a implicat direct în filozofiile istoriei din epocă, iar contemporanul lui, Donoso Cortes, a susţinut că politica vine din (sau e camuflată în) teologie. Cardinalul Klemens Maria Hofbauer a strîns în jurul său, în Viena, un cerc remarcabil de intelectuali şi artişti gata să pledeze pentru creştinism. Tractarienii de la Oxford, fie că au rămas anglicani ori s-au întors către Roma, au reconfigurat întregul peisaj moral-religios

englez timp de aproape un veac. Scrierile apologetice ale lui Hannah More au doborît toate recordurile de *best-seller* cunoscute în lumea anglo-saxonă pînă la acea dată. Schleiermacher a reinventat analiza hermeneutică, pornind de la principiile religioase – Lamennais, Ozanam şi Görres au demonstrat cum puteau opera eficient conceptele religioase cruciale în contextul preocupărilor sociale şi naţionale obsedante.

Ar fi inutil să negăm criza creştinismului în secolul al XX-lea; sentimentul că am intrat într-o eră „post-creştină" e generalizat. Acest lucru e văzut îndeobşte ca periculos şi deconcertant, dar particula „post" poate desemna nu numai ruptura şi respingerea, ci şi provenienţa, filiaţia, succesiunea, continuitatea. Se poate spune că, *fără* puterea organizatoare a creştinismului, principalele activităţi cognitive şi dinamica socială a epocii moderne ar fi fost complet diferite, poate chiar imposibile. În acelaşi timp, nimeni nu poate ignora spectaculoasa renaştere a gîndirii originale şi a creativităţii artistice asociate cu nume ca Romano Guardini, Josef Pieper, Jacques Maritain, Henri Brémond, Jean Daniélou, Louis Bouyer, Henri de Lubac, Yves Simon, Spaemann, fraţii Rahner, Claudel, Péguy, Chesterton, Waugh, Flannery O'Connor şi Walker Percy de partea catolică, şi protestanţi sau ortodocşi răsăriteni precum T.S. Eliot, W.H. Auden, C.S. Lewis, Barth, Tillich, Niebuhr, Vladimir Soloviov, Lossky, Florensky, Evdokimov, Serghei Bulgakov, ca să nu mai pomenim de Unamuno, Simone Weil, Berdiaev şi Lev Şestov – iar aceştia sînt doar o mică parte dintre cei puternic legaţi (sau mai puţin puternic legaţi) de umanismul creştin. (Poate că nu am greşi dacă i-am considera pe Chesterton, Belloc şi C.S. Lewis edificatori pentru felul admirabil în care apologia creştinismului se îmbină cu pura intelectualitate şi cu producţia artistică.)

Trebuie să spunem că fenomene similare se petrec şi în iudaism şi islamism, în acelaşi timp, existînd multe analogii structurale şi, nu o dată, unele influenţe dintr-o parte în alta. Între timp, vigoarea religiilor din afara sferei monoteiste e la fel de notabilă. În general

vorbind, se constată o prezenţă continuă şi influentă a religiei în toate societăţile de pe glob. Orice analist conştiincios va evidenţia negreşit aceste legături.

XIV.

Aş menţiona aici numele lui Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Opera lui e un fel de încununare a acestei renaşteri a umanismului creştin în secolul al XX-lea. El a încercat să aducă laolaltă realizările celor mai mulţi dintre autorii citaţi mai sus. Balthasar a schiţat istoria culturală a tradiţiei catolice, străduindu-se să construiască un fel de sistem explicativ de ordonare a opiniilor mai degrabă individualiste ale multor predecesori ai săi. În mod semnificativ, sistemul său a recurs la valorile esteticului, dramaticului şi simfonicului pentru a făuri o sinteză a umanismului creştin din secolul al XX-lea.

Balthasar a pornit de la adevărurile şi valorile proclamate în *Goethezeit*, măreaţa epocă a filozofiei şi poeziei, a clasicismului şi romantismului, din lumea germană. În studiile sale doctorale, el îşi afirmă simultan entuziasmul pentru uriaşele realizări ale poeţilor şi gînditorilor epocii şi pentru bogăţia de concepte şi imagini create, pe care noi şi astăzi le folosim. Era convins că preocuparea pentru integralitate organică, explorarea echilibrului optim dintre raţiune şi imaginaţie şi accentul pe beneficiul social al frumuseţii culturale pentru care aceşti poeţi şi gînditori au pledat atît de elocvent – toate acestea trebuie adoptate şi continuate. Totuşi, în timp ce unii oameni străluciţi ai epocii au încercat să înlocuiască religia cu umanismul cultural, Balthasar a propus recuperarea în creştinism a celor mai de seamă realizări ale acestui timp, *Goethezeit*. În opinia lui, marile sisteme şi viziuni ale epocii îşi aveau originea într-o nevoie religioasă imperativă dar îndeobşte neconsumată (chiar dacă abia perceptibilă!), de aceea s-a străduit să le aducă înapoi la locul lor, în familia umanismului creştin adică, şi să le restituie aura spirituală pe care o merită dar pe care sînt mereu pe punctul de a o pierde.

Acest plan măreţ e, de fapt, din nou, o paralelă excelentă cu „însuşirea" neoplatonismului de către capadocieni şi de către alţi Părinţi creştini din vechime. De aceea, nu ne surprinde faptul că opera de maturitate a lui Balthasar s-a ocupat de patristică şi că el însuşi era văzut (alături de Lubac) drept un continuator patristic, şi nu un discipol al Evului Mediu.

Activitatea lui Balthasar e prodigioasă după orice standarde[24]. El a fost influenţat de profesorii săi iezuiţi, de Henri de Lubac şi Erich Przywara, precum şi de mistica hermeneută Adrienne von Speyr. Cu mai multă tenacitate decît aceştia, a încercat să organizeze „zona tampon" dintre lumea religioasă şi cultura generală şi să evidenţieze stringenţa şi utilitatea unei astfel de zone a „umanismului creştin".

XV.

Cele două sinteze care au încununat viaţa de cărturar a lui Balthasar sînt *Slava lui Dumnezeu* (*Herrlichkeit*; 1961-1968) şi *Theodramaticus* (*Theodramatik*; 1975-1981). Ideea generală e aceea că numinosul nu trebuie abordat mai ales din perspectiva binelui sau adevărului, ci din cea a frumosului deoarece, în absenţa frumosului, nu pot exista nici binele, nici adevărul.

Balthasar găseşte la orice pas asemănări între literatură şi religie întrucît ambele caută şi exprimă adevărul. De exemplu, distincţia dintre *lumen* şi *figura* (divinul şi istoricul) din discursul teologic e văzută ca analoagă dialecticii inspiraţiei şi formei (sau *gestalt)* din discursul literar. Mai important, relaţia dintre subiectiv şi obiectiv în

---

[24] Unele dintre cele mai bune lucrări despre gîndirea lui Balthasar sînt: Aldo Moda, *Hans Urs von Balthasar: Un' esposizione critica del suo pensiero* (Bari: Ecumenica, 1976); Manfred Lochbrunner, *Analogia caritatis. Darstellung ung Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars* (Freiburg: Herder, 1981); şi Edward Oakes, *Pattern of Redemption: The Theology of Hans Urs von Balthasar* (New York: Continuum, 1994).

adevărul religios poate fi înţeleasă prin referire la acelaşi proces din creaţia literară şi interpretare. Subiectivitatea organizează şi cristalizează realitatea obiectivă care e ţinta şi centrul său, în timp ce realitatea obiectivă (deşi incognoscibilă în ultimă instanţă) canalizează şi îndrumă subiectivitatea. Ca şi cunoaşterea estetică, cunoaşterea şi experienţa religioasă incumbă forme de coexistenţă a raţionalităţii cu iraţionalitatea, haosul şi tăcerea. Dacă nu era modelat de componenta sa estetică, creştinismul nu s-ar fi concretizat într-o realitate istorică stabilă.

Pentru a demonstra acest lucru, Balthasar a privit problema şi în dinamica sa. Astfel, primul volum din *Theodramaticus* a fost dedicat exclusiv teoriei dramatice, categoriilor teatrale, literaturii teatrale şi investigaţiei tehnicilor de interpretare. Apoi a aplicat aceste mecanisme istoriei mîntuirii şi iconomiei Treimii, precum şi relaţiei dintre uman şi divin. Funcţiile dramatice au fost folosite pentru explicarea şi organizarea în termeni umani a funcţionării transcendenţei. De exemplu, Balthasar a discutat relaţia dintre persoană şi misiune comparînd-o cu relaţia dintre personajul dramatic şi arta interpretării. În altă parte, Balthasar recurge la relaţia tripartită autor-actor-regizor (umbre ale *Faust*-ului lui Goethe!) precum şi la triada public-producţie-orizont, pentru a lămuri natura Treimii divine, ca una care nu e nici abstractă, nici pur mitic-imanentă (ca în religiile animiste). Principiul „dialogic" (o trăsătură pregantă a teoriei criticii literare comtemporane – de exemplu, în foarte răspîndita versiune a lui Mihail Bahtin) sau investigarea unor *topoi* precum „theatrum mundi" sau a „nebunului pentru Dumnezeu" apar şi ele între argumentele date de Balthasar.

Pentru a simplifica unele dintre aspectele complicate ale teoriei acestui autor, putem distinge trei definiţii ale rolului frumosului în credinţă. Primul rol e cantitativ şi istoric. Au existat cîteva „adoptări" succesive ale lumii de către Biserică, şi astfel au apărut straturile sau versiunile succesive ale umanismului religios, în antichitatea tîrzie, în Evul Mediu, în epoca post-tridentină şi în epoca iezuită şi aşa mai

departe. Toate acestea sînt de nepreţuit şi trebuie constant redescoperite.

Al doilea rol, aşa cum am explicat mai sus, e de a recupera adevărul religios şi metodologia dinlăuntrul esteticului însuşi, în special dinlăuntrul muzicii (natura „simfonică" a adevărului e una dintre cele mai faimoase şi mai des folosite sintagme ale lui Balthasar).

Al treilea e rolul de mediere al culturii estetice, care a stat mereu cu un picior în lumea raţională şi pragmatică şi cu celălalt pe un tărîm misterios şi metaraţional. Astfel, cultura estetică poate fi un vehicul potrivit de încarnare a celor mai înalte planuri transcendentale. La urma urmelor, nu e deloc absurd să spunem că, dintre diversele tipuri de activitate umană, cultura estetică e cea care seamănă cel mai bine cu discursul şi scopurile căutării şi speranţei religioase. Conţine bogăţie, multiplicitate, substanţă, nuanţă şi prezenţă – de o calitate de neegalat de orice altă „ştiinţă socială" – care ce îi opune? Reducţie, simplificare, liniaritate, putere numerică şi argumentări de tip binar.

XVI.

Toate acestea fiind zise, care e natura umanismului creştin? Un răspuns scurt ar fi acela că, pentru umaniştii creştini, cultura e un fel de loc de acrobaţie pentru elementul spiritual, social, istoric şi psihologic. Pentru ei, omul, luat individual, şi omenirea, luată colectiv, sînt o cheie, sînt răscrucea unde se întîlnesc toate spaţiile universului. Aici, cultura se comportă ca o uriaşă forţă de mediere între Dumnezeu şi tot ce-i omenesc. Ea încearcă să găsească deschiderea către transcendenţă, iar aceasta reprezintă o constantă umană prezentă în toate societăţile cunoscute.

Cultura estetică poate face toate acestea deoarece, mai clar decît orice altă activitate a omului, ea imită creativitatea (esenţă a Divinităţii, conform descrierii din Cartea Facerii). Marea majoritate

a umaniştilor creştini nu dau înapoi în faţa nesiguranţei şi nici nu o deplîng; mai degrabă, o primesc cu bucurie, fie pe plan metafizic, fie în probleme politice şi ideologice. Acceptă imperfecţiunea şi efortul efemer al omului fără descurajare sau resentimente. Dacă Dumnezeu e creatorul, atunci cea mai potrivită vocaţie a omului e aceea de constructor dezinteresat care *imită* gesturile fundamentale ale lui Dumnezeu.

În tot acest experimentalism constructiv, curajul e o virtute creştină esenţială, lucru care derivă în mod natural din latura dubitativă (cîteodată pronunţată, alteori abia perceptibilă) prezentă în scrierile umaniste creştine. Cititorul atent va fi uimit să descopere în ele că speranţa capătă o oarecare precedenţă în faţa credinţei şi milosteniei: însă speranţa fără curaj ar fi pură iraţionalitate – iar tradiţia descrisă aici e mereu una raţională.

Acest curaj e trăsătura care uneşte în creştinism martiriul cu umanismul. Curajul de a îndura durerea şi angoasa nu e de tip violent, ci mai degrabă caracterizat de seninătate şi de înclinaţia de a ierta. Astfel devin evidente legăturile etice şi religioase ale acestei forme estetice.

XVII.

Există vreo fricţiune sau vreun conflict între creştinism (sau religie în general) şi lumea modernă? Întrebarea e legitimă şi, uneori, foarte actuală. Eu cred că putem vorbi despre *două* feluri de discordanţă. Una e distructivă: ne referim aici la o varietate de curente numite „fundamentaliste". Conform acestora, modernizarea (să ne amintim: raţionalitatea, urbanizarea, modul de producţie industrial şi post-industrial, gîndirea empirică şi analitică, democraţia, egalitatea, standardele mai bune de trai) reprezintă o mare primejdie pentru esenţa spirituală a omenirii. Modernizarea, spun aceste curente, încearcă să înlocuiască creaţia divină cu lucrurile dăunătoare ale „omului" (de

fapt, ale diavolului). Un astfel de antimodernism a fost manifestat de două sau trei mari experimente totalitare ale secolului al XX-lea, care, între timp, s-au năruit.

Al doilea fel de opoziţie ar trebui considerat creativ, un fel de critică de tip constructiv. Ea observă defectele (sau pericolele) tradiţiei iluministe şi ale consecinţelor sale globaliste, dar încearcă să le repare, propunînd soluţii complementare. Pentru a simplifica, să spunem doar că, pe această linie de gîndire, creştinismul (şi, virtual, orice religie) poate foarte bine să rămînă „o piatră de încercare" pentru lume, să adopte un comportament de rezistenţă în interiorul societăţii, să-i amintească acesteia de propriile-i idealuri şi s-o îndemne spre realizarea lor. Însă acest al doilea fel de opoziţie nu rămîne încremenit în negare absolută, ci propune metode proprii de salvare, încearcă să cuprindă şi să îmbunătăţească structurile materiale şi sociale, şi nu să le blocheze sau să le elimine (vezi şi capitolul III din prezentul volum).

Din fericire pentru noi, această din urmă atitudine e adesea întîlnită nu numai în interiorul creştinismului sau iudaismului, ci şi în alte religii. În cartea lui Chateaubriand menţionată anterior, e citată o listă destul de lungă de porunci (luate din diferite religii), cu intenţia de a arăta că cele zece porunci biblice au mai multă adîncime şi subtilitate emoţională decît echivalentele lor din alte religii. Ironic, cititorul e izbit nu de contrast, ci de asemănarea dintre ele. Şi, că veni vorba, C.S. Lewis (în cartea sa *Abolition of Man/Abolirea omului*, 1947) foloseşte deliberat comparaţii similare pentru a scoate în evidenţă fondul religios comun al omenirii. În multe lucrări ale sale, Vladimir Soloviov a încercat din răsputeri să găsească terenul comun nu numai al ramurilor creştinismului, ci şi elementele care se regăsesc în religiile antice şi în cele orientale. Sir James Frazer, „ritualiştii de la Cambridge", Eliade, Kérenyi, Campbell, Turner (dintre care doar unii pot fi consideraţi creştini sau, poate, măcar cît de cît religioşi) au reuşit, cu intenţie sau nu, să reliefeze trăsăturile comune ale modurilor de comunicare cu transcendenţa ale omenirii.

Numai în acest fel putem afirma utilitatea (indispensabilă) a umanismului creştin în interiorul postmodernităţii. Pe de o parte, acesta reuşeşte să extindă spaţiul în care religia poate interacţiona cu o multitudine de alte manifestări ale creativităţii umane. Pe de alta, într-o epocă în care dialogurile dintre diversele religii şi culturi par indispensabile (deşi, la urma urmelor, *cînd nu* au fost ele indispensabile?), umanismul creştin e acela care le facilitează şi le încurajează (vezi nota 18). Acolo unde nucleul dur al dogmelor şi credinţelor din orice religie este (şi, probabil, *ar trebui* să rămînă) ferm şi neschimbat, vasta arie „înconjurătoare" a umanismului religios îşi poate permite să fie mult mai flexibilă, să găsească zone de suprapunere, de combinare, mulţi numitori comuni. Interesul pentru frumos, speculaţia comună şi meditaţia asupra celor mai bune şi eficiente căi de apropiere de transcendenţă, toate sînt cuprinse în el. Căutarea multiculturalităţilor coexistente poate cel mai bine să înceapă nu cu tehnicile politice, sociale şi economice, ci, mai degrabă, cu un umanism religios bogat şi generos.

XVIII.

Există semne care să indice vreun rezultat promiţător în această direcţie? Eu cred că da. Capitolul VII din acest volum se ocupă de un bun exemplu, în opinia mea. Însă acesta este departe de a fi unicul.

Astfel, în ciuda recentelor titluri sentenţioase şi umflate, ateismul pare mai strîmtorat şi mai neajutorat decît în trecut; acest lucru e recunoscut pînă şi de unele surse altfel înclinate să-l accepte, sau chiar să-l promoveze[25]. Intelectualii de marcă se distanţează de

[25] Benedicta Cipolla, „Is Atheism Just a Rant against Religion. Humanists Say Atheists Need to Offer More Vision Than Rhetoric", *Washington Post*, sîmbătă, 26 mai 2007, p. B09, sau Michael Gerson, „What Atheists

anti-religiozitatea agresivă[26]. În cele mai largi cercuri ale populaţiei planetei, creştinismul persistă, descoperă noi forme de expresie şi, de fapt, în multe părţi ale globului, se extinde[27].

Can't Answer", *Washington Post*, vineri, 13 iulie, 2007, p. A17 – două exemple alese la întîmplare. Pentru un tratament mai complet, vezi Alister McGrath, *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World* (New York: Doubleday, 2006). O poziţie adoptată azi deseori de savanţi, rar întîlnită în secolul al XIX-lea, e aceea conform căreia Dumnezeu şi Creaţia ar trebui considerate posibilităţi compatibile cu rezultatele ştiinţei, deşi nedemonstrate de aceasta. Un bun exemplu e Owen Gingerich, *God's Universe* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006). Gingerich (şi alţii) pleacă de la poziţia lui Johannes Kepler ale cărui descoperiri ştiinţifice epocale erau, de fapt, fundamentate pe o profundă şi sinceră credinţă religioasă.

[26] Karen Armstrong, *The Great Transformation* (New York: Knopf, 2006). (Deşi accentul nu cade pe creştinism, e oferită o amplă evaluare a impactului istoric şi a greutăţii religiei.) În ultimii zece ani, Norberto Bobbio, Gianni Vattimo, Jürgen Habermas (cum se arată în capitolul VII din această carte), o mulţime de critici literari şi multe alte personalităţi ale vieţii intelectuale au arătat o surprinzătoare flexibilitate în problemele religioase. Vezi şi Josef M. Zycinski, „Evolution and Christian Thought According to the Teaching of John Paul II", *Logos* 9, no. 1 (iarna 2006): 13-27.

[27] Cărţile importante scrise de Philip Jenkins includ *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (New York: Oxford University Press, 2006), e.g., 5-10, 19-26, 32, 67-76, 94-105, 113-19, 161-78, 183-202, şi *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South* (New York şi Oxford: Oxford University Press, 2006). Ambele au avut parte de multă atenţie şi nu au fost contrazise pînă acum. Între tezele sale principale: din cauza schimbărilor demografice şi expansiunii credinţei, emisfera sudică va transforma în curînd creştinismul nordic într-o minoritate (America de Nord fiind un caz de graniţă, intermediar); discursul evanghelic corespunde azi mai bine stării socio-culturale din emisfera sudică decît din cea nordică. Vezi şi Annette Schawan, „Schwerpunkt – Glaubensschwund", *Rheinischer Merkur*, 24 iunie, 2004;

Voi mai adăuga o observaţie oarecum subiectivă, pe care o consider un simptom al funcţionalităţii umanismului creştin. La sfîrşitul secolului al XX-lea şi începutul secolului al XXI-lea, un număr tot mai mare de studii şi observaţii se ocupă de dimensiunea religioasă atît a operelor de artă, cît şi a literaturii de tot felul. Nu la fel au stat lucrurile în secolul al XIX-lea sau chiar al XVIII-lea. Cazul cel mai „flagrant", probabil, e acela al lui Shakespeare, despre ale cărui aspecte religioase nu s-a auzit un cuvinţel în trecut şi a cărui religie e acum foarte serios discutată chiar de critici care, adeseori, ei înşişi nu au nici o înclinaţie de acest fel[28]. Politicienii nu au decît să

şi David Aikman, *Jesus in Beijing: How Christianity is Transforming China and Changing the Global Balance of Power* (Washington, D.C.: Regnery Press, 2004). Impactul politic e reflectat în ştiri, e.g., Daniel Burke, „Helping Democrats Bridge the 'God Gap'", *Washington Post*, 21 octombrie 2006, p. B09, sau John Jenkins şi Thomas Burish, „Reason and Faith at Harvard", *Washington Post*, 23 octombrie 2006, p. A21. În ceea ce priveşte formele originale de expansiune, vezi, din nou la întîmplare, fără nici o pretenţie de exhaustivitate, Joe Garofoli, „Evangelical Teens Rally in S.F.", *San Francisco Chronicle*, 25 martie 2006, p. A1; Jacqueline L. Salmon, „Christian Fantasy: Genre Builds Niche without Hogwarts, Muggles or Spells", *Washington Post*, 18 iulie 2007, p. A01; Dinesh D'Souza, „God Knows Why Faith Is Thriving", *SF Gate*, 22 octombrie 2006; David Yount, „Religion, the Eternal Growth Industry", *Washington Post*, 4 ianuarie 2004, p. B03; sau Jennifer Harper, „Polls: Most Believe Bible as God's Word", *Washington Times*, 30 mai 2007 (printre zeci de articole şi studii care oferă acelaşi tip de informaţie).

[28] Stephen Greenblatt, *Will in the World: How Shakespeare Became Shakespeare* (New York: Norton, 2004). Autorul e printre liderii mişcării stîngiste „Noul istoricism". Vezi şi Hildegard Hammerschmidt-Hummel, *Shakespeare. Seine Zeit. Sein Leben. Sein Werk* (Mainz: von Zaberen, 2003), o lucrare care poate părea intransigentă şi partizană, în ciuda documentării originale şi erudite, precum şi studii cumva mai moderate care, cu toate acestea, sprijină clar teza orientării catolice a lui Shakespeare: Peter Milward, S.J., *The Catholicism of Shakespeare's Plays*

tune şi să fulgere împotriva rădăcinilor religioase ale Occidentului şi ale altor civilizaţii: şi publicul larg, şi cărturarii sînt gata să sublinieze prezenţa religiei în cultură – fie ea occidentală, arabă sau indiană.

XIX.

Misticii, vizionarii şi dogmaticii îşi au propria justificare, ecleziastică sau existenţială, însă sînt mai rar umanişti creştini. Pe de altă parte, monahismul nu e neapărat împotriva acestui larg spaţiu de integrare religioasă informală (istoriceşte nu s-a dovedit a fi). E adevărat că, din punct de vedere socio-istoric, monahismul a început ca mod utopic alternativ de viaţă obştească. Însă, curînd, multe comunităţi monahale au început să se îngrijească de păstrarea cunoştinţelor, a ştiinţei, ca şi de inovaţiile economice şi tehnologice. Ostilitatea faţă de orice lume violentă şi stagnantă (e.g., din secolul al IX-lea şi pînă în sec. al XII-lea) a fost răspunsul lor constant şi chibzuit, determinat cu siguranţă de răbdare şi vizionarism. Într-un fel, vorbim de o formă instituţionalizată de umanism creştin, extrem de folositoare din punct de vedere practic. Dacă viitorul va trebui să recurgă la

---

(Tokio: Sophia University Renaissance Institute, 1997) şi Ernest A.J. Honigmann, *Shakespeare: „The Lost Years"* (Manchester: Manchester University Press, 1985). În ceea ce priveşte alte exemple, voi enumera aici foarte puţine: David L. Holmes, *The Faiths of the Founding Fathers* (New York şi Oxford: Oxford University Press, 2006); John Rossomando, *Crisis 23* (octombrie 2005): 25-29; John F. Thornton şi Susan B. Varenne, ed., *The Supplicating Voice: The Spiritual Writings of Samuel Johnson* (New York: Vintage Books, 2005); şi Marinus Ossewaarde, *Tocqueville's Christian Citizen*, *Logos 8* (vara 2005), 3:40-65. Cazuri interesante sînt cele ale unor filozofi cunoscuţi care aduc puternice argumente teiste, precum Richard Swinburne sau Alvin Plantinga, la fel ca savanţi precum John Polkinghorne, Francis Collins, Michael Behe, Trinh Xuan Thuan, Paul Davies şi mulţi alţii.

practici similare rămîne de văzut, iar aceasta va depinde de împrejurări. Încercările de a desfiinţa monahismul de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi din secolul al XIX-lea rămîn un fapt istoric absolut simptomatic, care dă de gîndit.

Năruirea experimentului comunist semnalează slăbiciunea *oricărui* experiment socio-economic utopic exclusiv secular. Ne avertizează oare rapiditatea cu care s-a produs despre un posibil colaps similar al sistemului capitalist-democrat? Probabil că nu, dar nu e cu totul exclus. Chiar dacă dăm deoparte scenariile apocaliptice, tot putem începe să reflectăm la modul în care s-ar putea produce o *reînnoire* a lumii noastre pe baza premiselor secolului al XVIII-lea. În acest caz, doar umanismul creştin ne poate aminti de rădăcinile *spirituale* ale Iluminismului, care au ajuns mai tîrziu să fie ignorate cu atîta nepăsare. În orice caz, dacă o reconfigurare masivă sau, cel puţin, o regîndire a modului de viaţă occidental chiar s-ar produce, atunci mi se pare că umanismul creştin – poate chiar şi comunităţile monahale – ar putea avea un nou (şi foarte relevant) rol socio-politic. Sentimentul de pierdere, dezorientarea şi înstrăinarea vor crea (cum deja se întîmplă) nevoia unei forţe coerente de mediere. În interiorul libertăţii divine, va fi o mare (deja e, poate) de structuri şi modele viabile. Răspunsul dat adeseori acestei necesităţi e unul falsificat şi de-a dreptul vătămător (culte iraţionale sau înrobitoare, seculare sau spiritualiste, de stînga sau dreapta politic; „religiile politice" menţionate în nota 9). Este *absolut esenţial* să dispunem de o forţă de recuperare – moduri alternative de viaţă şi gîndire, persoane individuale, tipuri de funcţionare – nişte „rămăşiţe ale lui Israel" din profeţiile lui Isaia. Potenţialul umanismului creştin de a vindeca, de a instrui, de a reconstrui şi de a arunca punţi peste timp poate foarte bine să se dovedească nepreţuit în viitor, chiar mai mult decît în trecut.

În cele mai multe (şi mai bune) lucrări ale lui Balthasar, precum şi în tradiţia descrisă aici, umanismul creştin nu apare ca un fenomen care izolează şi separă. Dimpotrivă, îl putem considera o forţă de unire şi creştere dătătoare de speranţă şi plină de sens, una care caută interacţiunea cu alte religii şi cu alte orizonturi de gîndire. În opinia mea, *orice* umanism reînnoit va trebui să-şi aleagă ca parte a temeliei anumite forme de sacralitate recunoscute de cele mai multe civilizaţii (sau de toate) şi preţuite de oameni din toate societăţile şi epocile. Putem fi siguri că un astfel de nou umanism ar fi mai larg, mai democrat, mai puţin elitist şi lipsit de anumite tipuri anterioare de impunere forţată (chiar şi cele bine intenţionate). Categoriile biblice, aristotelice şi confuciene de comportament etic s-ar reflecta în el. În acelaşi timp, gîndirea unor contemporani precum Michel Serres, Frederick Turner, Emanuel Lévinas, René Girard, Paul Ricoeur, Jean-Luc Marion şi alţii ar avea şi ea loc aici.

Ca să ne întoarcem la tema centrală a acestei cărţi, într-o epocă a modernizării accelerate, vedem multă speranţă şi progres pe lîngă greutăţi, cruzime şi mari dileme pentru ecologia culturii. Vor dispărea societăţile mai mici, cu limba lor, cu obiceiurile lor, cu bogatele lor tradiţii? Vor fi cele mai multe înghiţite şi asimilate într-o singură cultură informaţională omogenă şi totalizatoare? Aceasta ar fi (sîntem cu toţii de acord) o alternativă tristă şi periculoasă. Aici, în salvarea ecologică a societăţii, în recuperarea secundarului, a marginalului, a eterogenului, aici pot avea un rol benefic producţiile literare şi culturale. Umanismul creştin se regăseşte inevitabil în fruntea acestor discuţii, deoarece tradiţia iudeo-creştină a fost şi este, mai mult decît altele, strîns legată de „modernizare": în parte a adăpostit-o, în parte a luptat cu ea. Totodată, principiul *subsidiarităţii* a apărut în interiorul acestei tradiţii. El poate fi aplicat cu succes nu numai în sfera socio-politică, ci şi în cea literară, culturală şi religioasă. Subsidiaritatea ne permite să creăm un cadru de structuri

informaţionale globale, chiar şi atunci cînd ne cultivăm propriile grădini religioase şi cultural-literare. În această linie de gîndire, valori diferite precum mila, curajul, nedeterminarea, speranţa, onoarea şi cumpătarea pot coexista cu succes şi pot contribui la interesul general[29]. Eu consider umanismul creştin o posibilă soluţie la uriaşa diversitate a contradicţiilor postmoderne.

[29] Puţine dintre lucrurile spuse în acest capitol sau în această carte (sau în cele mai multe alte cărţi publicate vreodată, de fapt) sînt originale în mod separat. Cred că, aşa cum am prezentat-o eu, configuraţia lor e uşor originală. Totuşi, am întîlnit (cu mare bucurie, uşurare şi mîndrie), nu o dată, o înrudire cu scrierile altora. Voi menţiona aici doar cîteva dintre aceste fericite şi încurajatoare coincidenţe.: Basil Cole, O.P., şi Jem Sullivan, „The Role of the Fine Arts in the Spiritual Life", *Logos 9*, no. 3 (2006): 118-33; William Charlton, *Being Reasonable about Religion* (Aldershot, U.K.: Ashgate, 2006); Dean Hamer, *The God Gene: How Faith is Hardwired into Our Genes* (New York: Doubleday, 2004); şi Krzystof Pomian, „Interview", *Avvenire*, 25 iulie 2006. Excelentă mi s-a părut şi John Flynn, L.C., „Child Images Cause Controversy Down Under" in www.zenit.org, 8 iunie 2008, care conţine multe referinţe din documentele papale.

VII ✻ *Includerea religiei*
Modelul lui Benedict şi Habermas

În acest capitol aş dori să insist asupra modului în care stabilitatea şi identitatea neîntreruptă sînt compatibile cu problemele postmodernismului. Întrebarea specifică este dacă şi/sau cum poate fi inserată religia, plauzibil şi convingător, în problematica societăţii contemporane. Analiza de caz oferită mai jos poate funcţiona ca răspuns mai general la îndoielile pe care le avem cu privire la supravieţuirea noastră în mijlocul „ceţurilor postmoderne" sau, mai blînd spus, în mijlocul pluralităţii de vederi care o constituie. Am spus deja că eu consider frumosul (literatura şi arta) şi spiritualul (religia şi, mai ales, creştinismul) două căi excelente de asigurare a identităţii şi continuităţii. Odată acceptată această prevalenţă (care nu trebuie să fie exclusivă), ar trebui să devină mai uşoară restabilirea normalităţii şi speranţei într-o lume cel puţin imperfectă. Modelul dialogului e, de aceea, foarte convenabil, tocmai pentru că nu e ceva nou ci, mai degrabă, un fel de continuitate în sine.

Dialogurile dintre gînditorii de frunte ai Bisericii romano-catolice şi celelalte filozofii, teologii sau formaţiuni de opinie şi putere nu sînt o noutate. De fapt, ar fi corect să spunem că ele au fost o constantă a tradiţiei catolice de-a lungul secolelor sau mileniilor şi că reprezintă o diferenţă evidentă între catolicism şi majoritatea celorlalte confesiuni sau religii. Există puncte de intersecţie şi combinaţie cu platonismul şi aristotelismul încă de la începutul creştinismului.

Biserica catolică sau unii dintre intelectualii săi de frunte au răspuns nuanţat şi complex unor filozofii precum raţionalismul (lui Descartes), clasicismului, romantismului, fenomenologiei sau chiar ideologiilor de extremă stîngă şi dreaptă. Un mic exemplu de astfel de dialog e cel care a avut loc cu cîţiva ani în urmă, în schimbul de scrisori publice dintre Arhiepiscopul şi Cardinalul Carlo Maria Martini din Milano şi semioticianul şi filozoful Umberto Eco.

Unele dialoguri de acest fel s-au dovedit extrem de fructuoase şi utile, altele nu au dus nicăieri ori au fost chiar dăunătoare. Va fi privilegiul istoriei să le judece în detaliu pe fiecare, însă cred că putem afirma că acest proces continuu a menţinut o atmosferă vioaie, sănătoasă în viaţa intelectuală catolică. De aceea, discuţia dintre Jürgen Habermas şi Joseph Ratzinger (cum se numea viitorul pontif Benedict al XVI-lea la acea vreme şi cum îl voi numi pe parcursul acestei prezentări) a stîrnit ecouri neobişnuit de ample în viaţa intelectuală europeană.

Deşi nu e nevoie, îi voi prezenta totuşi, pe scurt, pe cei doi distinşi participanţi.

I.

După o carieră academică respectabilă şi productivă (1953-1977) la universităţile din Bonn, Münster, Tübingen şi Regesburg, Josef Ratzinger a devenit arhiepiscop, cardinal, iar în 1981 s-a mutat la Roma în înalta slujbă de prefect al Congregaţiei pentru Doctrina Credinţei, pe care a deţinut-o timp de douăzeci şi patru de ani, deşi a continuat să scrie, să publice, să ţină discursuri publice şi conferinţe academice, depăşind cu mult cerinţele legate de producerea documentelor şi declaraţiilor doctrinare oficiale. În primii săi ani de studiu academic, s-a ocupat de Sfintul Augustin şi de Sfintul Bonaventura. Mai tîrziu, a devenit unul dintre co-fondatorii remarcabilului jurnal teologic trimestrial *Communio*, în calitate de colaborator

al lui Hans Urs von Balthasar, care e, probabil, cel mai mare teolog catolic al secolului al XX-lea; jurnalul continuă să apară în peste douăsprezece limbi şi variante.

Putem vorbi de aproximativ treizeci de cărţi scrise de Ratzinger (numărul nu e uşor de precizat din pricina diverselor suprapuneri şi versiuni în diverse limbi). E clar, totuşi, că gîndirea lui e înrudită cu cea a lui Hans Urs von Balthasar: nu poate fi definită nici „conservatoare", nici „liberală" din punct de vedere ecleziastic, conectată fiind la sursele patristice ale creştinismului, depăşind structurile medievale ale creştinismului, distanţată cumva de neo-tomismul pre-Vatican II (deşi nu neapărat ostilă acestuia), o gîndire care recunoaşte importanţa Frumosului la nivelul Adevărului şi al Binelui. Însă, spre deosebire de Balthasar şi chiar de Henri de Lubac, Ratzinger a fost mult mai angrenat în problemele socio-istorice contemporane.

Cele mai importante contribuţii teoretice ale sale pot fi împărţite în două mari categorii. În prima intră lucrările mai ales teoretice sau de cercetare. Principalele exemple ar fi contribuţia la monumentala Auer/Ratzinger *Dogmatic Theology/Teologia dogmatică* (volumele 2 şi 9, mai exact), introducerea în creştinism din 1968 şi altele[1]. Acest „registru" a continuat şi după ce Josef Ratzinger a devenit prefect al

[1] Johann Auer şi Joseph Ratzinger, *Dogmatic Theology*, 9 vol. (ed. germană orig. 1977; Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1988). Ratzinger a semnat volumele 2 şi 9. Cf. şi Heribert Rossmann şi Josef Ratzinger, ed., *Mysterium der Gnade: Festschrift fur Johann Auer* (Regensburg: F. Pustet, 1975). (E un semn al respectului şi admiraţiei mai tînărului cărturar.) Pe aceeaşi linie, alte lucrări semnificative ar putea fi Josef Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie* (Munchen: Wevel, 1982); *Einführung in das Christentum* (Munchen: DTV, 1968); *Fest des Glaubens: Versuche zur Theologie des Gottesdienstes* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1981), printre multe altele. Aş pune *Jesus of Nazareth* (publicată în 2007 în mai multe limbi simultan) în aceeaşi categorie.

Congregaţiei pentru Doctrina Credinţei: de aceea, se cuvine să considerăm Declaraţia „Dominus Jesus" (2000) ca făcînd parte din acest set de lucrări teoretice şi dogmatice. Mulţi consideră că acest aspect e cam strict şi rigid, însă nu este aşa. În linia lui Balthasar, Ratzinger formulează, rezumă şi cristalizează valorile perene ale tradiţiei gîndirii catolice, cu o mică distanţare de structurile tomismului şi neo-tomismului.

A doua categorie (sau al doilea „registru", ca să folosesc un termen abia introdus) e compusă din lucrări care nu sînt numai „mai uşoare", adică prezentate pe un ton mai colocvial, ci şi mai deschise, mai experimentale, cîteodată aproape jucăuşe. Printre acestea aş include autobiografia lui Ratzinger şi cărţile scrise sub forma interviului şi dialogului[2]. S-ar putea spune că, în ele, Ratzinger foloseşte modul de comunicare al şcolii protestante germane, Bultmann nefiind exclus. Pe de altă parte, indiscutabil, opoziţia faţă de materialism şi relativism rămîne absolut clară şi nu există nici o concesiune doctrinară. Avem de-a face aici cu materiale *aplicative*, cu interacţiuni cu situaţii concrete ale lumii contemporane, o zonă fie evitată de Lubac şi Balthasar, fie tratată mai teoretic şi mai abstract. Astfel, de exemplu, nu e nici o îndoială că lucrarea *Drame de l'humanisme athée*[3] a lui Henri de Lubac e valoroasă şi convingătoare,

---

[2] Josef Ratzinger, *Milestones: Memoirs 1927-1977* (San Francisco: Ignatius Press, 1998); *God and the World* (ed. germană orig. 2000; San Francisco: Ignatius Press, 2002); *Salt of the Earth* (ed. germană orig. 1996; San Francisco: Ignatius Press, 1997), printre multe altele.

[3] Henri de Lubac, *The Drama of Atheist Humanism* (ed. franceză orig. 1945; o traducere britanică a apărut în 1949; San Francisco: Ignatius Press, 1995). Nu e nici o îndoială că prima carte voluminoasă a lui Balthasar face o demonstraţie similară, deşi pe temeiuri mult mai înguste; cf. Hans Urs von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele*, 3 vol. (Salzburg, Pustet, 1937-1939).

sau că *Schleifung der Bastionen*[4], a lui Balthasar, e un document important care argumentează atent în favoarea unor schimbări aduse de Consiliul al II-lea al Vaticanului. Însă ele sînt, în general, lucrări prea teoretice. În schimb, scrierile lui Ratzinger despre problemele lumii de azi explică cu mult calm şi răbdare atitudinea Bisericii faţă de unele subiecte de interes socio-istoric imediat. Dacă ceva e nou în ele, acela e stilul discursului. Mai trebuie să adaug că această distincţie între două „registre" nu indică în nici un fel vreo schizofrenie intelectuală ori vreo ezitare între două atitudini alternative. Din contră, cititorul poate admira perfecta continuitate dintre nivelele acestui sistem de gîndire coerent.

La rîndul lui, Jürgen Habermas este, de cîteva decenii, o figură respectabilă a filozofiei germane şi, probabil, a celei europene în general, un fel de – dacă nu dictator, atunci un – judecător suveran a ceea ce e adevărat şi ce nu, a ceea ce e drept şi ce e greşit. Descinzînd direct din foarte influenta „Şcoală de la Frankfurt" neomarxistă (activă între 1924 şi 1950 mai întîi în Frankfurt şi apoi în New York, iar mai tîrziu în ambele locuri), Habermas este discipolul lui Theodore Wiesengrund-Adorno şi al lui Max Horkheimer şi protejatul lui Hans-Georg Gadamer şi al lui Karl Löwith care, desigur, nu pot fi bănuiţi de înclinaţii ideologice stîngiste. Şi-a petrecut practic întreaga sa carieră academică la Universitatea din Frankfurt, cu o lungă întrerupere între anii 1971-1983, cînd a fost unul dintre directorii unuia dintre institutele-cheie ale fundaţiei Max Planck, cel mai prestigios şi mai opulent distribuitor de fonduri de cercetare în toate domeniile, din Germania.

Habermas şi-a asigurat statutul academic de frunte prin două mişcări strategice dibace. Prima e de natură intelectuală. El şi-a dat

---

[4] Hans Urs von Balthasar, *Schleifung der Bastionen* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1952) sau *Cordula oder der Ernstfall* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1966) (care, de fapt, ridică unele întrebări despre unele orientări derivate din Vatican II).

seama că nu va ajunge nicăieri dacă va continua linia marxistă fără nici o schimbare. Predecesorii săi neo-marxişti deja înţeleseseră cum să ia nişte principii din *Lebensphilosohie*, din fenomenologie şi din clasicii sociologiei tradiţionale şi să-şi însufleţească principiile marxiste. În plus, Habermas a împrumutat cu largheţe din teoriile comunicării dezvoltate în jurul mijlocului secolului al XX-lea de Austin şi Searle şi, anterior, de marii pragmatişti americani. Astfel, a construit un sistem care a devenit temelia social-democraţiei în Germania şi Europa, tot aşa cum s-a întîmplat cu sistemul lui John Rawls în America de Nord. Conform acestui proiect, orice act comunicativ are un *telos* implicit şi inevitabil: înţelegerea reciprocă între oameni. Această stare de lucruri, spune el, e cel mai larg cadru al „emancipării umane", al egalităţii şi dreptăţii. Democratizarea şi raţionalizarea societăţii sînt doar instituţionalizări ale competenţei comunicative umane. Marele duşman al acestui proces (evolutiv) este folosirea „strategic-instrumentalistă" a raţionalităţii, conform opiniei lui Habermas. Astfel, el îşi găseşte inamicii în persoana remarcabilului sociolog şi filozof Niklas Luhmann, în sclipitorul gînditor anarhist Peter Sloterdijk şi chiar, deşi mai puţin, în moderat-liberalul Ralf Dahrendorf (care era mai apropiat de discursul teoretic anglo-saxon). S-a distanţat şi de generaţia mai veche a lui Max Scheler, Nicolai Hartmann, Karl Jaspers şi Helmuth Plessner, de exemplu, pe care i-a considerat prea idealişti. Principalele lucrări ale lui Habermas includ *The Theory of Communicative Action/Teoria acţiunii comunicative* (2 volume, 1981) şi *Moral Consciousness and Communicative Action/Conştiinţa morală şi acţiunea comunicativă* (1983)[5].

A doua mişcare strategică a fost de a se impune ca un fel de arbitru autorizat al politicii Germaniei postbelice, a întregului Occident chiar, măsurînd diverse activităţi şi evenimente contemporane după

[5] Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vol. (Frankfurt: Suhrkamp, 1981); *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt: Suhrkamp, 1983).

standardele furnizate de presupus infailibilele sale principii de filozofie politică. Astfel, i-a mustrat cu asprime pe istoricii germani pe care i-a găsit vinovaţi de a fi evidenţiat asemănările dintre principiile şi practicile comuniste şi cele naţional-socialiste, o poziţie deja bine formulată de Hannah Arendt, cu cîteva decenii mai înainte, în *The Origins of Totalitarianism/Originile totalitarismului* (1951) şi cunoscută şi în scrierile istorice şi teoretice anglo-americane[6]. A condamnat şi „neoconservatorismul", un termen-umbrelă pentru el, care include conservatorismul real, liberalismul clasic şi chiar structuralismul. A încercat să identifice un teren de mijloc între protestele studenţeşti violente şi ceea ce el vedea ca necesitate reală de reformă socială[7]. Puţini au avut curajul să contrazică edictele normative moral-politice ale lui Habermas. Era considerat judecătorul suprem în problemele constituţionalismului democrat, progresist, cosmopolit şi secular.

De aceea, o serie de declaraţii şi luări de poziţie, din ultimul deceniu, ale acestui autor au fost primite cu surprindere şi oarecare iritare din partea multor cercuri intelectuale europene. Comentariile făcute de Habermas păreau că indică faptul că el crede tot mai mult într-un anume rol pe care l-ar avea dimensiunea religioasă a existenţei umane în proiectul său etico-politic şi, pe de altă parte, în dublul sens al toleranţei: relaţia Biserică-stat a început să fie altfel privită, anume în reciprocitatea sa. Acesta a fost în Europa, mai ales pentru straturile politic-hegemonice, un subiect spinos, delicat şi, de fapt, stînjenitor.

Voi face aici o paranteză ca să recunosc, cu toată onestitatea, că Jürgen Habermas nu a fost singurul intelectual la care se pot vedea semnele unei „cotituri". Şi alte personalităţi europene au trimis

---

[6] E.g., Alan Bullock, *Hitler and Stalin: Parallel Lives* (New York: Knopf, 1992); John Lukacs, *June 1941: Hitler and Stalin* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2006); Richard James Overy, *The Dictators: Hitler's Germany and Stalin's Russia* (New York: Norton, 2004) şi multe altele.

[7] Jürgen Habermas, *Protestbewegung und Hochschulreform* (Frankfurt: Suhrkamp, 1969).

semnale similare. Astfel, regretatul italian Norberto Bobbio, filozof şi expert în drept, a cărui însemnătate în viaţa publică şi intelectuală italiană se poate vedea în faptul că, în ultimii douăzeci de ani de viaţă (i.e., 1984-2004), a fost „senator ex officio", un autentic „guru" intelectual, a căutat să formuleze un fel de scepticism cu înclinaţii religioase în ultimii săi ani de viaţă[8]. Similar, Jacques Derrida, marele maestru al scepticismului radical şi al relativismului (acum decedat şi el), şi-a petrecut ultimii zece ani de viaţă explorînd potenţialul apofatic al spiritualităţii iudaice[9]. Pentru a mai da un ultim exemplu, să menţionăm succesul tardiv uriaş al lui Emmanuel Lévinas, ale cărui scrieri[10] sînt, de regulă, greoaie şi opace, dar a cărui filozofie e categoric religioasă. Am închis paranteza.

Probabil că prima „ieşire la rampă" majoră a lui Habermas a avut loc la 14 octombrie 2001 cînd, la renumitul Tîrg de Carte de la Frankfurt, a ţinut un discurs în care accepta „Premiul Păcii" acordat de industria de carte germană. Titlul discursului era „Glauben und Wissen". Cu acea ocazie, Habermas, altfel vocea supremă a „corectitudinii politice", şi-a dezvăluit cu francheţe nou găsita flexibilitate. A cerut foarte precis ca „arena publică" să facă loc discursului religios.

---

[8] Printre cele mai influente lucrări teoretice ale sale se numără Norberto Bobbio, *Giusnaturalismo e pozitivismo giuridico* (Milano: Edizione di Comunitá, 1965) şi, mai ales, *Teoria della scienza giuridica* (Torino: Giapichelli, 1950). „Succesul" lui Bobbio în Italia s-a datorat în mare măsură abilităţii sale de a se poziţiona echidistant între marxism şi liberalismul clasic, criticîndu-le pe amîndouă.

[9] Rezumatele acestor eforturi ale lui Derrida în ultimii zece sau cincisprezece ani de viaţă se găsesc în Jacques Derrida şi Gianni Vattimo, *La religione* (Roma şi Bari: Laterza, 1995); Jacques Derrida, *Acts of Religion*, editată de Gil Anidjar (New York: Routledge, 2002); sau Harold Coward şi Toby Foshay, *Derrida and Negative Theology* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1992).

[10] Un rezumat util e în Sean Hand, ed., *The Lévinas Reader* (Oxford: Blackwell, 1999). (Lévinas publică de obicei în franceză.)

(În treacăt fie spus, deşi „eurocraţia" de la Bruxelles şi Strasbourg nu s-a grăbit să-i dea curs, această cerere cel puţin a provocat vîlvă în cercurile intelectuale.) Mai exact, Habermas a respins transformarea ştiinţei într-o „credinţă alternativă" (la urma urmelor, un ţel urmat în lumea vestică de aproape două sute de ani) şi a cerut constituirea unor „sinergii" între religie şi secularism, care ar putea guverna în prezent într-un fel în care o societate pur informaţională, propulsată de media, nu ar fi în stare. De fapt, eseurile adunate în volumul *Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity/Religie şi raţionalitate: eseuri despre raţiune, Dumnezeu şi modernitate*[11] marchează drumul lui Habermas, schimbat de cel puţin trei decenii[12].

II.

Nu vom urma, totuşi, această cale întortocheată, ci ne vom limita la dezbaterea Ratzinger-Habermas, care reprezintă cel de-al doilea punct important de cotitură în gîndirea lui Habermas cu privire la religie. Aceasta a avut loc în seara zilei de 19 ianuarie 2004, la Academia Catolică Bavareză din Munchen, ca o discuţie cu tema „Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates" („Temeliile morale pre-politice în construirea unei societăţi civile libere" – cum s-ar putea traduce). Sesiunea era moderată de preşedintele academiei, dr. Florian Schuller, iar din auditoriu făceau parte

---

[11] Jürgen Habermas, *Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002).

[12] Astfel, volumul menţionat adună texte din 1982 pînă în 2002, pe ambele probleme. Deşi în textele cruciale (1981-1983) ale lui Habermas (vezi nota 5 supra) autorul respinge utilitatea religiei, scrierile sale – cel puţin de după 2000 – indică cu claritate o altă atitudine. Vezi şi a sa *Zeit der Übergänge*, o colecţie de eseuri publicată în 2001 la Suhrkamp, în Frankfurt; aici, cel mai interesant e ultimul eseu.

vreo treizeci de persoane, din care doi cardinali, cîţiva oameni de stat bavarezi, printre care primul-ministru al landului, Vogel, precum şi cîţiva intelectuali de marcă cum ar fi scriitorul Robert Spaemann şi teologul Johann Baptist Metz (care au participat şi la scurta sesiune ulterioară de întrebări şi comentarii). Textele celor două conferinţe principale au fost publicate la scurtă vreme. Imediat au apărut rezumate şi comentarii detaliate în jurnale intelectuale europene de mare circulaţie şi audienţă, ca *Die Zeit, Frankfurter Allgemeine Zeitung, Rheinischer Merkur, Süddeutche Zeitung, La Repubblica* şi altele, iar prestigiosul lunar francez *Esprit* a tradus şi publicat intervenţiile lui Ratzinger şi Habermas în întregime (iulie 2004); cartea *Dialektik der Säkularisierung. Uber Vernunft und Religion*[13] a apărut la scurtă vreme, avînd ca autori pe Jürgen Habermas şi Joseph Ratzinger şi ca editor pe Florian Schuller şi conţinînd, în esenţă, cele două texte. (Aceasta a fost apoi tradusă în engleză de editura americană Ignatius Press.) Ce spuneau cei doi?

Jürgen Harbermas şi-a clarificat poziţia într-o lucrare organizată în cinci secţiuni. Primele două erau oarecum repetitive, în sensul că reiterau (dar şi sintetizau) multe dintre mai vechile şi binecunoscutele atitudini ale filozofului. Habermas se declară descendent al „republicanismului kantian", dar noi am putea spune că acest lucru e doar în parte corect, deoarece se observă cu uşurinţă aspectul neohegelian (prin Marx) al gîndirii sale; trebuie să mai notăm şi faptul că, din nou, nu se face nici o aluzie la neo-kantianism, probabil deoarece s-ar putea da impresia unui idealism filozofic. Mai departe, autorul îşi reafirmă punctul de vedere „post-metafizic" şi non-religios.

Totuşi, încă de la început, Habermas admite legitimitatea întrebării dacă nu cumva statul secularizat şi fondat pe drepturi nu se hrăneşte din nişte premise normative străine de natura sa, care îl antedatează. „Această chestiune ar ridica semne de întrebare în

[13] Habermas şi Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung: über Vernunft und Religion* (Freiburg: Herder, 2005).

legătură cu capacitatea statului democrat constituţional de a-şi reînnoi temeliile de existenţă din resurse proprii şi nu din filoane filozofice şi religioase sau, măcar, din cele etice generale, comune anterior."[14] Incidental, îmi voi permite să adaug că astfel de probleme au mai fost ridicate înainte, de exemplu în legătură cu unii dintre părinţii liberalismului modern, ca Wilhelm von Humboldt.

Cu toate acestea, aproape jumătate din prezentarea lui Habermas a constat în argumentarea, pas cu pas, a faptului că „constituirea statului liberal îşi găseşte legitimare satisfăcătoare în temeiurile cognitive ale unei argumentări independente de tradiţiile religioase şi metafizice". Această poziţie pur raţionalistă nu e lipsită, s-a grăbit Harbermas să conceadă, de context cultural-istoric sau de tradiţie, nu apare fără un proces evolutiv. (De fapt, în această evoluţie el include dezbaterile scolastice tîrzii despre drepturile omului.) Însă, spune el, dreptul natural şi divin nu poate avea nici o contribuţie. Auto-guvernarea constituţională într-un stat de drept poate fi exclusiv motivată de şi întemeiată pe judecăţi raţionale şi consensuale ale cetăţenilor şi votanţilor care participă liber sau, cel puţin, pe cele ale majorităţii. În măsura în care informează sau modelează conştiinţe, valorile acceptate derivă din astfel de judecăţi raţionale libertariene şi se combină, în ultimă instanţă, într-un „patriotism constituţional".

Prezentarea lui Habermas devine cu adevărat interesantă numai în partea a treia, cînd vorbitorul începe să-şi exprime deschis propriile îndoieli. Proiectul modernist iniţiat de Iluminism e clar victima unor „deraieri" (*Entgleisungen*). Astfel, forţele centrifuge individualiste şi egoiste preschimbă codurile drepturilor omului în

[14] Textele sînt luate din ceea ce părea a fi cea mai de încredere sursă, site-ul www.katholische-akademie-bayern.de; în secţiunea „zur debatte", clic pe „Archiv Debatte", apoi pe „Jahrgang 2004", apoi pe „Zur Debatte Nr/2004". Traducerile îmi aparţin: am încercat să fac versiunea engleză cît mai cursivă şi mai simplă (mai ales în cazul citatelor lui Habermas), fără să trădez sensul originalului.

adevărate arsenale cu armament şi muniţie destinate conflictelor dintre grupuri şi dintre indivizi care caută, fiecare, o mai mare validare morală şi, în general, o bucată mai mare din plăcinta socio-economică. Habermas notează cu oarecare indignare că dinamica unei economii tot mai globalizate, a pieţelor în general, a scăpat clar de sub controlul judecăţilor raţionale consensuale, indiferent ce ar cere sau ar stipula contractul constituţional. Nu numai că cetăţenii devin „depolitizaţi", dar par să fie indiferenţi faţă de inegalităţile crase dintre diverse zone ale globului. Autorul pare uimit de faptul că intelectualii lumii a treia (se referă la vizita sa personală în Iran) iau atitudini care îi amintesc de acel tip de conservatorism susţinut de Martin Heidegger, Carl Schmitt şi Leo Strauss (şi despre care spera să fie un apanaj al trecutului). Filozoful e înclinat să creadă, fără multă tragere de inimă, că sîntem cu adevărat pe punctul de a intra într-o fază istorică „post-seculară". Termenul acesta, trebuie explicat aici, a cîştigat o suprinzător de largă acceptare din partea unor foarte variate tradiţii de gîndire occidentale şi non-occidentale[15].

---

[15] Habermas pare familiarizat cu situaţia politică şi ideologică din Iran, după cum se observă în interviul său din *Frankfurter Allgemeine Zeitung* din 20 iunie 2002; totuşi, în judecata sa intervin propriile preferinţe sau înclinaţii. Există şi o „neînţelegere" comică: atunci cînd, în replica sa, Ratzinger îi citează pe Heidegger, Schmitt şi „Levi-Strauss"; desigur, se poate ca el să fi pronunţat doar greşit, căci Leo Strauss nu prezintă prea mare interes pentru intelectualii catolici. Cineva mai suspicios s-ar putea întreba, însă, dacă nu cumva „înlocuirea numelui" n-a fost un sarcasm delicat. În ceea ce priveşte „postsecularismul", nu sînt în măsură să spun cînd anume a fost lansat acest termen. Ca alternative, am văzut „ortodoxie radicală" sau „creştinism postmodern paleo-ortodox" şi altele. (Termenul „neo-durkheimian", al lui Charles Taylor, pare oarecum înrudit.) S-au predat cursuri despre acest subiect în locuri foarte diverse: Calvin College, Universitatea din Copenhaga, Universitatea din Nottingham; Metropolitan University, din Londra, are un „Centru de Studii Post-Seculare". Printre cărţile citate se numără John Polkinghorne, *Belief in*

Şi astfel, la sfîrşitul secţiunii a treia şi, mai detaliat, în ultimele două secţiuni ale prezentării sale, Habermas propune acele schimbări inovatoare atît de simptomatice pentru lenta dar semnificativa schimbare şi, după părerea mea, îmbogăţire a gîndirii sale. El remarcă „reînnoita rezonanţă pe care o are teorema conform căreia o modernitate cuprinsă de remuşcări poate găsi ieşirea din fundătură doar printr-o orientare religioasă [*Ausrichtung*] către un punct de referinţă transcendent". Cum vom vedea, Habermas ezită să adopte pe deplin această „teoremă", însă se arată limpede dornic cel puţin să examineze empiric faptul indiscutabil al „continuităţii religiei în mediile secularizate" şi să răspundă cu onestitate provocării cognitive a acestui fenomen (oarecum neaşteptat pentru el, citim noi printre rînduri).

Acum Habermas formulează mai clar concesiile făcute religiei care au tulburat atît de mult cercurile intelectuale europene în ultimii ani. „Textele sacre şi tradiţiile religioase păstrează de milenii, în formulări şi hermeneutici subtile, intuiţii asupra greşelii şi răscumpărării, asupra rezultatului mîntuitor al unei vieţi considerate a fi fără speranţă". Astfel, viaţa religioasă menţine intacte o serie de subtilităţi, nuanţe şi moduri de expresie pentru situaţii pe care nici propria abordare „post-metafizică" a autorului şi nici o societate exclusiv raţionalistă de competenţă profesională nu le pot rezolva într-o manieră pe deplin mulţumitoare: „eşecul, patologiile sociale, nereuşita proiectelor individuale şi deformarea relaţiilor existenţiale nepotrivite".

Habermas condamnă clar şi fără echivoc pe toţi aceia care se străduiesc să reducă la tăcere discursul religios în piaţa publică, să-l elimine şi să-l lichideze cu totul. „Este spre binele statului constitu-

---

God in an Age of Science (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1999); Phillip Blond, ed., *Post-secular Philosophy: Between Theology and Philosophy* (Londra şi New York: Routledge, 1998); şi Christosos Yannaras, *Postmodern Metaphysics* (Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 2004).

ţional să aibă consideraţie [*schonend*] faţă de toate acele surse culturale care hrănesc solidaritatea umană şi respectul faţă de norme". Comunicativitatea implică în mod necesar şi prin definiţie efortul înţelegerii reciproce. Aceasta nu înseamnă că însuşi filozoful e acum gata să aprobe acest discurs sau să adere la el, ci faptul că, pentru Habermas, adevărata toleranţă e aceea care e suficient de mare încît să includă aspectul religios.

Habermas încheie sugerînd care ar fi formula ideală pentru el: acceptarea multor valori şi concepte religioase de îndată ce sînt *transpuse* într-un idiom secular. Dă şi un posibil exemplu: „Transpunerea asemănării omului cu divinitatea în demnitatea egală şi complet respectată a tuturor oamenilor". Voi menţiona aici că Habermas nu ajunge chiar la formulările directe ale lui Charles Taylor (care, cel puţin între filozofii normativi, e astăzi pe drept cuvînt considerat un reprezentant de frunte), cu refuzul lui categoric adresat „umanismului exclusiv" (adică unul care respinge orice referire la transcendenţă în dezbaterea publică – felul de atitudine juridică şi politică adoptată astăzi de forţele hegemonice ale Uniunii Europene, ale Naţiunilor Unite etc.). Totuşi, se apropie de aceasta mai mult decît s-ar fi putut crede posibil în trecut.

Cardinalul-teolog Ratzinger nu şi-a început replica cu comentarii religioase, ci cu un diagnostic al stării de lucruri din lume în prezent. În opinia sa, trebuie luaţi în consideraţie doi factori majori (cu un al treilea care derivă din ei). Primul e apariţia unei societăţi globalizate în care forţele politice, economice şi culturale sînt puternic întreţesute. Al doilea, poate mai important, e sporirea accelerată a potenţialului uman de construcţie şi distrugere. Al treilea e că, exact atunci cînd e nevoie de un solid teren etic comun, relativismul îi surpă posibilitatea. Ratzinger afirmă că puţini oameni ar fi în dezacord cu subordonarea puterii unor precepte corecte şi legale şi totuşi există cel puţin trei obstacole în calea înfăptuirii acestui deziderat. Mai întîi, e cam problematic să creezi valori legale prin decizie majoritară: experienţa istorică ne arată că se pot uşor comite

nedreptăţi de către o majoritate perfect validă. Apoi, diversele culturi pot să nu se pună de acord cînd vine vorba despre făurirea unor norme ale drepturilor civile. În fine, primejdiile marilor războaie sînt acum înlocuite de acelea ale „micilor războaie" (terorismul) care se justifică, cel puţin cîteodată, religios.

Prefectul Congregaţiei Vaticanului (căci aceasta era pe atunci) arată clar însă că un şi mai mare pericol vine din capacitatea omului de auto-manipulare, ilustrată, voi adăuga eu, prin complexele acţiuni ce au în vedere clonarea, producerea şi distrugerea arbitrară a vieţii şi reificarea corpului uman prin destinaţiile sale comerciale (prostituţie, pedofilie, eutanasie, comerţ cu organe etc.). Ratzinger însuşi foloseşte memorabila frază „Omul coboară în fîntîna puterii [*Brunnenhaus*] către izvoarele propriei existenţe". Şi, anterior, foarte clar: „Omul devine un produs, şi astfel relaţia lui cu sine însuşi se schimbă radical".

Abia în acest punct intervine religia în discuţie şi nu putem decît admira inteligenţa, tactul diplomatic, răbdarea şi blîndeţea acestui mare teolog. Mai mult, primele comentarii făcute de Ratzinger asupra religiei sînt critice. El recunoaşte potenţialul dăunător al elementului religios, folosind ca exemplu principal acţiunile fundamentalismului islamic extrem, arătînd apoi imediat că ele sînt parţial stimulate de o nevoie disperată de afirmare a credinţei religioase într-o lume tot mai materialistă.

Să mai deschidem aici o paranteză. Puţini sînt aceia care vor fi uitat rolul-cheie jucat de prefectul Congregaţiei pentru Doctrina Credinţei în gestul liturgic solemn de cerere a iertării divine pentru greşelile şi păcatele Bisericii în diverse momente ale istoriei. Aceasta nu a fost, desigur, o simplă recunoaştere, ci o acţiune unică, fără egal, după părerea mea, în orice altă instituţie din interiorul sau din exteriorul creştinismului. Ratzinger, cu eleganţă, nu a pomenit nimic despre această remarcabilă iniţiativă. Ca observator, simt că trebuie să fac această completare. Închid paranteza.

Unde putem, aşadar, căuta începuturile unui răspuns? E clar pentru toată lumea, spune Ratzinger, că simplul raţionalism ştiinţific nu poate genera un ethos satisfăcător. Mai mult, nici chiar legea naturală nu mai e pe deplin de folos (iar aceasta poate fi văzută ca o concesie surprinzătoare; sigur că Robert Spaemann a cerut repede lămuriri de îndată ce dialogul principal s-a încheiat). Ratzinger o vede cumva „abgestumpft" (tocită). Nici în variantele sale actuale (de diverse „declaraţii ale drepturilor omului"), nu mai pare ceea ce a fost; are nevoie de reînnoire sau de îmbunătăţire.

Aici, cardinalul-teolog ajunge la propunerea sa fundamentală. Civilizaţia occidentală de azi este divizată în două mari ramuri. Una este acel *Weltanschauung* raţionalist-ştiinţific, cealaltă e tradiţia creştină. Ambele au anumite defecte. Prima nu numai că se împiedică în termeni etici generali, dar şi generează multe dintre pericolele contemporaneităţii. Nu e exagerat să vorbim despre „patologiile raţiunii" şi despre un „hybris al raţiunii". De aceea, raţionalismul secular ar trebui să accepte un control de corecţie, o strunire din partea valorilor religioase. „Raţiunea trebuie să accepte avertismentele asupra limitelor sale şi să se arate gata să asculte de marile tradiţii religioase ale omenirii", arată Ratzinger.

În acelaşi timp e adevărat că, în această clipă, creştinismul nu se bucură (încă?) de capacitatea de a stabili un set de principii acceptate cu uşurinţă pe plan universal. Ratzinger recunoaşte că e de dorit să existe în religie un potenţial critic „purificator" de cercetare raţională şi adaugă că, de fapt, aceasta e o procedură care, în epoca practicii patristice, făcea deja parte din funcţionarea doctrinei creştine. E nevoie de o „corelaţie a raţiunii cu credinţa, a raţiunii cu religia, ambele fiind chemate spre purificarea şi vindecarea reciprocă". Acest proces critic reciproc e o prioritate pe agenda epocii noastre „postseculare".

Pentru cardinalul-teolog, fenomenul acesta al criticii reciproce nu e suficient. El spune clar că oricare dintre cele două mari ramuri ale civilizaţiei occidentale se poate legitima şi cîştiga acceptul

universal doar prin recunoaşterea naturii multiculturale a societăţii noastre globale. Ambele trebuie să facă faţă fără ezitare orizonturilor de cunoaştere şi de existenţă ale culturilor non-occidentale vecine: islamice, hinduiste, budiste şi altele încă. O cultură spirituală reînnoită poate fi întemeiată numai pe astfel de forme de dialog dublu, mai ales dacă ţinem seama de temerile acestor culturi alternative faţă de creştinism şi, mai mult, faţă de raţionalismul ştiinţific. Ambele ramuri ale vieţii intelectuale occidentale trebuie „să admită *de facto* că sînt acceptate doar de unele părţi ale omenirii şi sînt inteligibile doar în unele părţi ale omenirii".

Aceste recomandări nu sînt nici opuse, nici identice cu proiectul oarecum eclectic al lui Hans Küng[16], ci se limitează, cel puţin la început, la simpla curiozitate reciprocă, la sugestii şi la o înţelegere mutuală mai profundă. Cu toate acestea, se dovedesc mai înţelepte decît ar părea la prima vedere, deoarece culturile non-occidentale au o natură preponderent spirituală şi nu pot decît să ridice semne de întrebare faţă de orice raţionalism arogant sau dominator, ca să nu mai vorbim de materialismul cras.

Ca să fim oneşti, cu riscul de a părea puţin cam naivi, cine a citit atent operele lui Confucius va fi înclinat ulterior să-i considere pe Platon şi Aristotel mai degrabă „liberali", iar în comparaţie cu Coranul şi comentariile sale, Sfinţii Augustin, de Aquino şi Palama ar putea părea aproape „stîngişti". Oricum ar fi, Ratzinger încheie această discuţie cu ideea de *limitare*, adică de constrîngere, finitudine, umilinţă, imperfecţiune în ceea ce priveşte raţiunea şi capacităţile spirituale ale omului şi, desigur, în ceea ce priveşte puterea sa de a construi sensul în integralitatea lui doar cu ajutorul minţii.

---

[16] Hans Küng, *Projekt Weltethos* (Zurich şi Munchen: Piper, 2002).

III.

Cei din auditoriu, ca şi cititorii de mai tîrziu, au fost toţi impresionaţi de mai multe aspecte. Unul dintre ele a fost extraordinara apropiere a doi gînditori foarte diferiţi într-o sumă de probleme. De exemplu, nu e nici un dubiu că, la acea vreme, Josef Ratzinger nu era conservator politic, după cum nici Papa Benedict al XVI-lea nu e azi. De fapt, se apropie mai mult de un fel de poziţie social-democrată europeană moderată. („În multe privinţe, socialismul a contribuit, în orice caz, remarcabil la formarea conştiinţei sociale", spune Benedict al XVI-lea într-o lucrare recentă[17].) Pe de altă parte, nu a fost greu să se observe diferenţe între cei doi intelectuali. Ar putea fi aici de ajutor referirea la lucrarea competentă şi clară a lui George Weigel, „The Cube and the Cathedral: Europe, America and Politics Without God"/„Cubul şi catedrala: Europa, America şi politica fără Dumnezeu"[18], care se desfăşoară paralel şi cîteodată se suprapune cu argumentul lui Ratzinger, însă formulează problemele ridicate de viitorul papă într-un fel mai radical şi mai direct. Weigel demonstrează, pas cu pas, fără scuze şi poticneli, cum problemele actuale ale continentului european sînt generate de tot mai accentuata sa separare de propriile rădăcini religioase.

Există alte cîteva comentarii care par evidente şi indispensabile după lectura textului dialogului. În primul rînd, cel puţin o concluzie a lui Ratzinger reiterează sumar memorabilul argument al enciclicei *Fides et ratio* (1998). Acest lucru nu ar trebui să surprindă pe nimeni, de vreme ce, dintre toate enciclicele semnate de Ioan Paul al II-lea, *Fides et ratio* e, probabil, cea mai „universalistă". Cu alte cuvinte, ne putem gîndi la altele cîteva la fel de cuprinzătoare şi acceptabile nu

---

[17] Benedict XVI, „Europe and Its Discontents", *First Things* 159 (ianuarie 2006): 20.

[18] George Weigel, *The Cube and the Cathedral: Europe, America and Politics Without God* (New York: Basic Books, 2005).

doar pentru toţi creştinii cu o judecată normală şi echilibrată, ci probabil pentru mulţi alţi credincioşi de alte religii şi, poate, chiar pentru multe persoane oneste, sceptice în privinţa religiei, atîta timp cît nu se dovedesc înguste la minte şi intransigente. În orice caz, Benedict al XVI-lea şi-a început exercitarea îndatoririlor papale reamintind Bisericii că „tirania relativismului" e inacceptabilă. Fapt e (paradoxal sau nu) că, în lumea actuală, există cîteva locuri în care raţiunea găseşte un sprijin mai solid decît în tradiţia catolică. Era deci previzibil ca relaţia dintre credinţă şi raţiune să fie discutată la o întîlnire al cărei scop a fost aruncarea unei punţi către un intelectual reticent faţă de orientarea religioasă ori de cîte ori acesta, Jürgen Habermas, părea să caute de fapt legături realiste cu lumea religiei.

Un alt comentariu important şi surprinzător pentru unii vizează faptul că Habermas nu numai că s-a angajat în dialog cu Ratzinger, dar se şi arată – în acest text şi în altele ulterioare şi chiar anterioare – mult mai înclinat să interacţioneze cu punctul de vedere romano-catolic „clasic" decît cu cel „inovator" al lui Eugen Drewermann (apropiat de panteism), Hans Küng (eticismul general) sau Johann Baptist Metz, cu care este şi prieten. De fapt, Habermas şi-a exprimat anterior, în cîteva rînduri, respectul faţă de arhitectura sistemului tomist, nemulţumit fiind de eforturile de „modernizare" făcute de unii teologi de dată recentă din Germania şi din alte ţări. S-ar putea spune că Habermas scurtcircuitează astfel de abordări, căutînd să intre în contact cu nucleul peren al gîndirii catolice şi creştine.

Acesta, în mod clar, nu a fost un gest de politeţe singular şi idiosincratic. Cum am mai menţionat deja, religia a fost o preocupare durabilă pentru Habermas, una cu o dinamică proprie. După dialogul din ianuarie 2004 cu Ratzinger, evoluţia lui Habermas s-a desfăşurat aşa cum se vede în conferinţa sa de la San Diego, din 2005[19], şi în interviul din *Die Welt*, de pe 4 mai 2005, în care face (pe

[19] Habermas a mers la San Diego pentru aşa-numita Conferinţă Kyoto, a patra ediţie, unde a primit un premiu (5 martie 2005) şi a ţinut un discurs

un ton mai popular şi mai jurnalistic) unele declaraţii compatibile cu acelea din timpul discuţiei cu Josef Ratzinger din ianuarie 2004.

E la fel de adevărat că „stîngismul" lui Habermas a fost deseori exagerat atît de comentatori, cît şi de el însuşi. Desigur, rădăcinile şi educaţia lui sînt neo-marxiste, însă el a şi criticat marxismul în general, căutînd să se definească într-un mod diferit şi distinctiv[20]. A declarat că explicaţiile cauzale economice ale marxismului clasic sînt cu siguranţă prea înguste şi prea rigide, deci nesatisfăcătoare la un secol şi jumătate distanţă de momentul cînd au fost propuse. L-a criticat pe Marx pentru dezinteresul lui faţă de libertate ca problemă socială şi faţă de dimensiunea umană în general. Această formă „ortodoxă" a marxismului a fost, pentru Habermas, prea liniară şi, deci, greşită, deoarece ignora efectele elementelor imprevizibile din orice evoluţie socială. El a respins de la bun început revoluţia şi lupta de clasă, considerîndu-i factori secundari. În mod constant a recomandat pamfletele politice de început ale lui Kant cu subiectele lor „clasic iluministe".

Nu de cea mai mică importanţă a fost decizia lui Habermas de a face uz de termenul „postsecular", adoptat azi de cele mai diferite culturi. Îl găsim în contexte hinduse (Pranakrishna Das, care semnează adesea Dr. Frank Morales), budiste (Debjany Ganguli), iudaice (Eliezer Schweid, James Diamond), protestante şi catolice (John Polkinghorne, Thomas Oden) şi post-marxiste (Slavoj Žižek)

---

despre „Rolul public al religiei în context secular", urmărind evoluţia separării biserică/stat de la neutralitate la un intens secularism. A avut o poziţie similară în „Religia şi sfera publică", discursul introductiv la un seminar despre „Filozofie. Religie. Societate" în Lodz (Polonia), 18-19 aprilie 2005. Procesul continuă. Astfel, avem un citat din Habermas care zice: „Creştinismul, şi nimic altceva, este temelia supremă a libertăţii, conştiinţei, drepturilor omului şi democraţiei, jaloanele civilizaţiei vestice". Cf. *Atlantic Times* 2 (iunie 2005), 6.

[20] Un exemplu ar putea fi Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus* (Frankfurt: Suhrkamp, 1976).

şi chiar în filozofie; astfel, e folosit cîteodată de remarcabilul filozof canadian Charles Taylor care, aşa cum am spus, se bucură pe bună dreptate de o mare apreciere între filozofii normativi contemporani. Indiferent de modurile specifice în care termenul „postsecular" e definit, numitorul comun e negarea pretenţiilor ideologizate ale ştiinţei pur raţionaliste şi refuzul de a ţine ştiinţa pe un fel de piedestal, ca pe o expresie supremă, de nezdruncinat, a adevărului în comparaţie cu orice alt tip de discurs. Aceasta e una dintre consecinţele stranii ale relativismului postmodern (semnalat de mulţi intelectuali, inclusiv de Benedict al XVI-lea): scepticismul urmărit cu încăpăţînare şi onestitate trebuie să se nege pe sine în final. (Acest tip de paradox logic a fost deja observat de către unii filozofi ai antichităţii greco-romane.) O anumită echivalenţă între diverse ideologii sau filozofii ia naştere inevitabil, iar religia devine imposibil de ţinut prea mult timp în afara acestei sfere publice. E clar că oameni precum Charles Taylor (mai deschis şi cu mai multă putere) şi Jürgen Habermas (mai timid şi mai nuanţat) au simţit nevoia să tragă concluziile logice ale propriilor atitudini. Astfel se face că dezbaterea despre religie se transformă, în cele din urmă, într-o conversaţie cu religia, poate chiar parteneriat.

Evident, aşa cum am mai menţionat, creştinismul catolic a fost discutat, chiar şi de către Ratzinger, în dimensiunea lui socio-istorică, şi nu din perspectiva postulatelor sale metafizice sau transcendente. Acest lucru nu trebuie să tulbure pe nimeni, dimpotrivă, el arată un anume respect din partea taberei seculare prin abţinerea de la intervenţia în economia internă bisericească. Ar fi oarecum penibil şi, în ultimă instanţă, inacceptabil ca problemele religioase să fie supuse judecăţii materialismului raţionalist: într-un fel, ar fi o auto-înfrîngere şi o întoarcere la procedurile iniţiate demult, cînd proiectul iluminist a luat fiinţă. În acelaşi timp, nimeni (şi cel mai puţin catolicii) nu a negat faptul că religia e înzestrată cu o dimensiune materializatoare, deci socio-istorică, cu care Biserica răspunde la problemele practice, concrete, ale lumii. Deşi, într-un fel, aceasta e

şi partea ei cea mai vulnerabilă şi mai supusă greşelii, dimensiunea materializatoare e cea mai potrivită a răspunde provocărilor într-un limbaj uşor de înţeles de cei mai mulţi. Aşadar, Josef Ratzinger a fost înţelept cînd a acceptat un nivel de referinţă socio-istoric şi nu s-a retras cu aroganţă în domeniul teologiei dogmatice, cum s-a întîmplat adeseori în trecut. O astfel de retragere închide multe căi de comunicare şi ridică, în schimb, obstacole poate de netrecut în calea unui dialog autentic.

Am menţionat deja numele lui Norberto Bobbio şi Jacques Derrida. Însă, în contextul criticii seculare, gînditorii care arată înclinaţii clare (mai slabe sau mai puternice) către religie sînt mult mai numeroşi. În America, faimoasa şcoală deconstructivistă de la Yale s-a întors aproape complet către religie. J. Hillis Miller a fost mereu înclinat către creştinism, chiar dacă discret. Cele mai recente lucrări ale lui Geoffrey Hartman se concretizează pe examinarea paralelelor dintre Midrash sau Kabala şi critica literară[21]. Similar, deşi mai vag, colegul lui, Harold Bloom, a vorbit mult despre legătura dintre gnosticismul timpuriu şi romantism. În două intervenţii trecute cu vederea ale psihanalistului structuralist Jacques Lacan, apărute postum şi recent sub titlul *Le triomphe de la réligion*[22], Freud e declarat „materialist înveterat", autorul exprimîndu-şi încrederea în victoria religiei faţă de teoriile rivale. Chiar mai clar decît aceştia, George Steiner a dezvoltat în ultimii cincisprezece ani o sofisticată explicaţie a relaţiilor dintre literatură şi religie[23]. Stanley Fish, un cărturar capabil, în ciuda felului său de a fi – cumva senzaţionalist (cum ar spune unii cinic) –, a declarat făţiş că el vede religia înlo-

---

[21] Geoffrey Hartman şi Sanford Budick, ed., *Midrash and Literature* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1986).

[22] Jacques Lacan, *Le triomphe de la réligion* (Paris: Seuil, 2005).

[23] George Steiner, *Real Presences* (Chicago: University of Chicago Press, 1989) şi *Grammars of Creation* (New Haven, Conn., şi Londra: Yale University Press, 2001). Şi, într-o anumită măsură, *Antigones* (Exeter, U.K.: Exeter University Press, 1979).

cuind relaţia acum prevalentă rasă-gen-clasă ca punct de reper în teoria literară. Nicholas Boyle, profesor la Cambridge şi probabil cel mai competent analist al lui Goethe din lumea de azi, a publicat, pe neaşteptate, o teorie depre felul în care doctrina catolică ar putea sta la baza unei teorii a literaturii, domeniu de obicei rezervat intelectualilor protestanţi, părintele Henri Brémond şi Hans Urs von Balthasar fiind două remarcabile excepţii[24].

Probabil mai aproape de spiritul şi intenţiile lui Habermas sînt cîţiva ideologi puternic stîngişti, analizaţi cu pricepere de Paul Griffiths: Thomas Eagleton, Alain Badiou, François Lyotard şi Slavoj Žižek[25]. Aşa cum am arătat personal cu cîţiva ani în urmă[26], nu se poate discuta despre „studiile critice" sau „Noul Istoricism" fără să fie luat în seamă elementul religios care a fost, de obicei, cel mai important context al evenimentelor socio-politice şi al figurilor intelectuale şi culturale din trecut. Însă autorii analizaţi de Griffiths merg mai departe, conştient sau nu, exact în direcţia descrisă de Habermas. Fac referiri la surse creştine, împrumutînd din ele în

---

[24] Nicholas Boyle, *Sacred and Secular Scriptures: A Catholic Approach to Literature* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2005).

[25] Paul Griffiths, „Christ and Critical Theory", *First Things* 145 (august-septembrie 2004), 46-53. Principalele lucrări discutate aici sînt Terry Eagleton, *Saints and Scholars* (Londra: Verso, 1987); Jean-François Lyotard, *La Confession d'Augustin* (Paris: Galilée, 1998); Alain Badiou, *Saint Paul: La fondation de l'universalisme* (Paris: PUF, 1998); Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute – Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?* (Londra: Verso, 2000) şi *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2003).

[26] Virgil Nemoianu, „Some Intertextualities at the Borders Between Religion and Literature", in *The Finer Grain: Essays in Honor of Mihály Szegedy-Maszák*, editată de Richard Aczel şi Peter Nemes (Bloomington: Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies, 2003), 143-59. O versiune mai scurtă a acestui articol a fost publicată încă din 1992.

general exact ce cere sau sugerează Habermas: transpun valorile creştine în unele seculare. Aşa cum a spus George Steiner, cu curaj şi înţelepciune, „un postulat [transcendent] e mereu ascuns, e adesea nedeclarat sau exploatat metaforic şi fără consecinţă în cele mai multe dintre actele moderne de interpretare şi critică. Ce s-ar întîmpla dacă ar trebui să ne plătim datoriile faţă de teologie şi faţă de metafizica prezentului? Ce-ar fi dacă ni s-ar cere înapoi împrumuturile de credinţă în transcendenţă care ni s-au acordat încă de pe vremea lui Platon şi Augustin în ceea ce priveşte forma semnificantă? Ce-ar fi dacă ar trebui să facem explicită şi concretă presupunerea că orice formă serioasă de artă şi literatură este un *opus metaphysicum*, şi nu numai muzica, cea căreia Nietzsche îi aplică termenul?"[27] Dezbaterile similare pe marginea „planului inteligent" (engl. *intelligent design*) – cînd sînt serioase şi teoretice, nu politice şi demagogice; pot aduce aici exemplul bun dat de Jean Guitton[28] – sugerează o distanţare de materialismul reducţionist.

În plus, în orice scriitură, dincolo de text, dincolo chiar de subtext, nu putem decît bănui existenţa acelei căutări intense, fundamentale (ca să nu-i spunem sete) a lui Dumnezeu, a divinităţii; o nevoie umană care, văzută strict programatic, mie şi multora ne apare ca o dimensiune constantă a oricărui suflet şi a oricărei minţi, a oricărei culturi cunoscute, indiferent de ceea ce autorii înşişi (în cazul nostru Jürgen Habermas) cred, de fapt, în această privinţă, sau indiferent de valorile de substituţie la care ei recurg. (Lucrarea lui Max Picard, *Die Flucht vor Gott*, din 1935, e un instrument care ne vine cu promptitudine în minte.)

Dacă există vreun adevăr în comentariile de mai sus, atunci Josef Ratzinger avea toate motivele să adopte strategia discursivă pe care a adoptat-o în dialogul cu Habermas. A folosit în mod inteligent structura „în dublu registru" a gîndirii sale pentru a răspunde

---

[27] Steiner, *Real Presences*, 134.

[28] Jean Guitton, *Dieu et la science* (Paris: Grasset, 1991).

interlocutorului său şi pentru a crea un spaţiu comun pentru amîndoi, avînd mereu în vedere faptul că mîntuirea sufletelor şi bunăstarea Bisericii lui Dumnezeu pe pămînt trebuie să rămînă ţelul suprem al oricărui preot, prelat sau papă. Întrebarea speculativă a acelora care urmăresc desfăşurarea istoriei intelectuale din perspectiva istoriei culturii este următoarea: care ar putea fi impactul (dacă va exista vreunul) al acestei strategii „în dublu registru" în momentul în care teologului cardinal i se vor încredinţa tronul şi îndatoririle Sfîntului Petru? Se pot imagina mai multe scenarii. Greşelile oamenilor de rînd (i.e., în mass-media) vizavi de Ratzinger pot fi cu uşurinţă scoase din discuţie: de exemplu, că el ar fi un „inchizitor convins" care-şi disciplinează şiret turma (fie şi doar verbal) – comentariile de acest fel, indiferent cît de frecvente, nu merită nici o atenţie.

Dimpotrivă, pare foarte posibil ca „dublul registru" să fie îmbogăţit, sporit şi transferat la scară globală. Afirmarea liturgică mai puternică, chiar mai disciplinată, din interiorul Bisericii Occidentale de Rit Latin nu trebuie să intre în contradicţie cu legăturile mai relaxate cu alte ramuri ale creştinismului şi nici chiar cu noile adeziuni exprimate din exteriorul acestuia. Papa Ioan Paul al II-lea a spus deja în enciclica *Ut unum sint* (1995) că rolul şi îndatoririle papale pot varia în raport cu diverse alte ramuri ale creştinismului şi că, desigur, există o flexibilitate liturgică şi ritualică faţă de acestea. (Nu e vorba numai de ortodocşii răsăriteni, ci şi, în măsură variabilă, de cei africani sau, dacă vrem să fim foarte imaginativi, de o posibilă Chină creştinată – în tradiţia marelui Matteo Ricci.) Acestei „abordări în dublu registru" îi aparţine şi un dialog aprofundat cu unii intelectuali laici, care să nu implice compromisuri doctrinare, ci doar un ton adecvat de respect şi deschidere.

De fapt, sîntem îndreptăţiţi să observăm că, într-un fel, unul dintre cele mai interesante şi încurajatoare aspecte ale întregului episod relatat mai sus a fost *tonul* discuţiei. În mod foarte plăcut au lipsit violenţele verbale pe care le puterm întîlni în politica franceză,

americană sau din alte părţi. Nimic din acest dialog nu ar putea justifica vreodată anumite decizii avute în vedere de justiţia americană, de cei care au făcut constituţia europeană sau de autorităţile franceze cînd încearcă din răsputeri să blocheze orice fel de exprimare publică a religiei şi astfel să-i interzică prezenţa în piaţa publică. Brutalităţile respingătoare şi neroziile dezgustătoare a căror victimă a fost creştinismul timp de mai bine de două sute de ani în cea mai mare parte a Europei sînt acum gonite precum nişte necurăţenii stînjenitoare dintr-o discuţie purtată la nivelul celei dintre Ratzinger şi Habermas. Dintr-o dată se văd lipsiţi de orice temei teoretic în lumina unei discuţii de acest fel – fertilă, extrem de inteligentă, subtilă şi bine intenţionată. Implicit, absenţa unor acorduri sau concluzii absolute ar trebui să fie cea mai mică grijă a cititorilor; de fapt, ne întrebăm dacă astfel de acorduri ar fi de dorit. În lumina repetatelor afirmaţii doctrinare ale lui Ratzinger, nu ar fi. E mult mai important să fii capabil să tragi concluzia (aşa cum sigur se poate face la finalul acestui dialog) că „hristofobia" e o patologie socială demnă de dispreţ, dăunătoare individului şi societăţii, un obstacol în calea oricărei dezvoltări sociale benefice.

IV.

Predecesorul lui Benedict al XVI-lea ca nume (adică Papa Benedict al XV-lea; 1914-1922) a luptat cu demnitate, deşi fără eficienţă, pentru pacea europeană în timpul primului război mondial. Aşa cum s-a observat în repetate rînduri, numele de Benedict se leagă şi de acela al Sfîntului Benedict din Nursia, iniţiatorul monahismului occidental, care a ştiut cum să asigure cu succes continuitatea valorilor antichităţii tîrzii şi ale creştinismului primar într-o lume în care el şi ai lui erau minorităţi supuse persecuţiei sau, în cel mai bun caz, unei lupte istovitoare. Avem toate motivele să credem că această lecţie nu a fost uitată de Benedict al XVI-lea: lecţia superiorităţii

unui creştinism mai rafinat şi mai puternic, optimist în faţa acţiunilor barbare care, istoriceşte, schimbă mai mult aspectul decît substanţa. Totodată, aşa cum a subliniat chiar de la început Benedict, e absolut esenţial să angajăm bisericile ortodoxe răsăritene în lupta care va începe cu toată seriozitatea în momentul în care Europa materialistă (unită, păgînă, probabil asupritoare, dar cu siguranţă diametral opusă celei imaginate de Adenauer, De Gasperi şi Schumann) îşi va dezvălui adevărata faţă, dacă va ajunge vreodată să implementeze tot ce şi-a propus. Din cîte ne dăm seama, Benedict al XVI-lea înţelege pe deplin terenul primejdios pe care păşeşte acum creştinismul european[29].

---

[29] Timpul care a trecut de la alegerea Sfinţiei Sale Benedict al XVI-lea tinde în general să confirme direcţiile sau speculaţiile principale din eseul de mai sus. (Chiar şi oameni care sînt înclinaţi să scrie într-un registru oarecum sarcastic le confirmă: vezi, e.g., Margaret O'Gara, „Good Pope/Bad Pope", *Commonweal*, 15 iulie 2005.) Pe de o parte, am văzut măsuri menite să îmbunătăţească activitatea seminarială şi să aducă treptat multitudinea de noi mişcări religioase sub supravegherea generală a structurilor bisericeşti tradiţionale; bunele intenţii ale acestor măsuri au fost recunoscute, ca şi nevoia de a nu se depărta de disciplinele bisericeşti. (Un exemplu între altele ar fi precizările făcute în ianuarie 2006 privitoare la mişcarea neocatehumenilor.) S-a acordat o mare atenţie liberalizării regulilor care permit utilizarea Liturghiei Tridentine şi a limbii latine (ultima în deplin acord cu deciziile Vatican II). Pe de altă parte, întîlnim frecvent o atitudine prietenească şi gesturi de deschidere la adresa altor ramuri ale creştinismului şi către alte religii (iudaică, musulmană, hindu şi altele) – în ciuda rarelor fricţiuni sau neînţelegeri. Benedict al XVI-lea s-a întîlnit în mod egal cu teologul Hans Küng şi cu reprezentanţii dizidenţei Lefebvre. (Cel din urmă contact, după cum se ştie, a provocat conflicte şi nemulţumite.) Numitorul comun al tuturor acestor activităţi îmi pare a fi distincţia dintre dialog şi colaborare pe de o parte şi pluralism relativist pe de cealaltă parte. Desigur, viitorul va arăta care orientări providenţiale vor fi favorizate. Ar trebui spus că, între timp, poziţia lui Habermas a luat amploare (dincolo de cele

Provocările care se arată pot fi depăşite numai dacă toate forţele de orice tip – fie din interiorul creştinismului, fie dintre oamenii bine intenţionaţi, cu o gîndire normală, aflaţi temporar în afara creştinismului – găsesc un teren comun. Dialogul cu Habermas arată că eforturile în această direcţie nu sînt fără speranţă; el mai exemplifică ce strategii şi valori ar putea fi folosite. Miza e, nici mai mult, nici mai puţin decît supravieţuirea Binelui într-o lume umană şi armonioasă[30].

Dincolo de aceste observaţii, ne încumetăm să mai notăm una, sugerată deja la începutul acestui capitol. Şi anume faptul că discontinuităţile epocii noastre nu sînt neapărat absolute şi de neschimbat. Dialogurile de felul celui analizat sînt surprinzător de frecvente (şi, dacă ne uităm atent, vom găsi şi altele, unele mai puţin mulţumitoare, altele mai mult).

---

menţionate în nota 19). Acest lucru s-ar putea datora, între altele, dialecticii dintre vederile sale şi teoriile propuse în Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit: Studien Zur Rechtphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte* (Frankfurt: Suhrkamp, 1991), 92-114, un capitol-eseu despre apariţia statului-naţiune ca o consecinţă a secularizării. Pentru o excelentă analiză a evoluţiei teoriilor lui Habermas în ultimul deceniu, vezi Bernd Irlenborn, „Entgleisende Modernisierung und christlicher Glaube", *Theologie und Glaube* 97 (2007): 12-27. Böckenförde reuşeşte să sintetizeze în cîteva pagini (şi mai bine, după părerea mea) ceea ce discută – altfel cu o sclipitoare putere analitică şi erudiţie – Charles Taylor, în *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007) – un volum de aproape o mie de pagini.

[30] Aş dori să-i mulţumesc domnului prof. dr. Andrei Marga, decanul Facultăţii de Filozofie a Universităţii din Cluj (România) şi fost ministru al educaţiei, pentru indicaţiile referitoare la articolul său. Profesorul Marga e şi autorul unei cărţi valoroase legate de problemele ridicate aici: *Religia în era globalizării* (Cluj: Editura Fundaţiei pentru Studii Europene, 2003). Vezi şi traducerea şi comentariile lui Andrei şi Delia Marga în adaptarea pe care o fac dialogului Habermas/Ratzinger menţionat în text.

În lumina lor, continuitatea şi heteronomia au nevoie una de cealaltă şi se pot completa. În împrejurările actuale, religia şi ştiinţele sociale (cu mult mai mult decît ştiinţele „exacte") sînt în divergenţă. Cu toate acestea, faptul că o comunicare reală, de felul celei descrise mai sus, a fost posibilă şi a dat roade, înseamnă că gama posibilităţilor de coexistenţă e, mai degrabă, largă şi promiţătoare.

VIII ✠ *Pieper, speranţa, imperfecţiunea şi literatura*

Acest capitol, un punct de răscruce, intenţionează să ofere o imagine a felului concret şi specific în care Frumosul se leagă de lumea elementului religios. Cu alte cuvinte, voi încerca să arăt asemănările dintre două zone principale ale „spaţiului insular". Aş vrea să înfăţişez modul în care apare această legătură în cazul specific şi concret al unui mare gînditor, apoi să sugerez că acest model poate fi aplicat la un număr mult mai mare de situaţii şi persoane.

Mai întîi, va trebui să spun cîteva cuvinte despre mişcarea teologică din interiorul Bisericii Romano Catolice, în principal, din secolul al XX-lea. Ulterior voi adăuga nişte comentarii referioare la analiza făcută de Josef Pieper asupra speranţei ca virtute teologică, însoţite de unele referiri la premisele acesteia.

Într-o a treia parte voi prezenta pe scurt rolul social, funcţia şi valoarea culturii (aşa cum se rezumă în cazul literaturii), precum şi relevanţa acesteia pentru religie (mai presus de toate, religia creştină şi, probabil, romano-catolicismul în special). Aici voi încerca să definesc (sau, mai degrabă, să redefinesc) legătura dintre virtutea teologică a speranţei şi una dintre trăsăturile fundamentale ale omului – imperfecţiunea (una evidentă, chiar esenţială, totuşi adesea ignorată, uitată sau în mod intenţionat măturată sub covor).

Numai spre sfîrşitul acestui capitol voi încerca să aduc nişte exemple estetice care demonstrează unele puncte de întîlnire a

speranţei cu imperfecţiunea pe plan culutral, precum şi posibila lor relevanţă pentru societăţile secolului al XXI-lea în general.

I.

Iată deci, prima secţiune. Ca să repet şi să accentuez ce am spus în capitolul VI, rareori se recunoaşte faptul că jumătatea secolului al XX-lea a cunoscut o extraordinară înflorire a gîndirii, literaturii şi chiar artei catolice, cum rar s-a mai văzut în alte perioade. Totuşi, dacă ne gîndim la Louis Bouyer, Yves Simon, Romano Guardini, Josef Pieper, Urs von Balthasar, Henri de Lubec, G.K. Chesterton, Hilaire Belloc, Jacques Maritain, fraţii Rahner, la scriitori ca Evelyn Waugh, Flannery O'Connor, Walker Percy, Paul Claudel, Charles Peguy şi Georges Bernanos, ca sa menţionăm un mic număr, lăsîndu-i deoparte pe remarcabilii gînditori şi scriitori ortodocşi şi protestanţi contemporani cu aceştia, rămînem atît surprinşi, cît şi edificaţi.

Deceniile de mijloc ale secolului al XX-lea au fost şi perioada în care democraţia creştină s-a afirmat ca una dintre alternativele de prim rang ale vieţii socio-politice vest-europene şi, curînd, ale celei din America de Sud şi Europa de Est.

Aş merge şi mai departe cu o ipoteză care merită, poate, o cercetare viitoare mai amănunţită. S-ar putea ca pînă şi renaşterea actuală a religiilor şi culturilor alternative să fi fost indirect inspirată de această „înflorire catolică", cum s-ar putea numi, iar unele activităţi şi principii promovate de lumea seculară să fi fost, de fapt, „traduceri", chiar dacă contradictorii, ale unor viziuni care au apărut mai întîi în lumea catolică. Cu alte cuvinte, putem specula că diversele mişcări şi opţiuni intelectuale şi socio-politice care au apărut spre sfîrşitul secolului şi la începutul noului mileniu în multe religii, filozofii şi domenii politice pot foarte bine să fi fost inspirate sau influenţate de dezvoltarea neaşteptată şi explozivă a creştinismului intelectual şi cultural de care am pomenit mai sus.

Nu voi încerca să explic ceea ce nu ştiu cu precizie, anume motivul pentru care a avut loc această „înflorire catolică". Probabil, în parte, s-a datorat pericolelor pe care creştinismul le-a înfruntat: dezvoltarea impresionantă a sistemelor dictatoriale şi totalitare de la acea vreme. O altă explicaţie ar putea fi faptul că, deoarece catolicismul s-a bazat de la Renaştere încoace pe dialogul cu tendinţele filozofice contemporane, a început, în a doua parte a secolului al XIX-lea, să-şi redescopere mai întîi rădăcinile medievale (mai ales cele tomiste) iar apoi bogata sa moştenire patristică. Vor mai fi fiind şi alţi factori, însă, cum am spus, nu vreau să speculez prea mult.

Totuşi, două lucruri sînt clare pentru mine. Primul e acela că Josef Pieper a jucat un rol important în toată această evoluţie oarecum neaşteptată. Rolul lui e subliniat de faptul că cei mai mulţi dintre autorii enumeraţi mai sus nu au fost esenţialmente tomişti sau neo-tomişti, în schimb Pieper *a fost*, reuşind, cu toate acestea, să fie cu uşurinţă inclus în acest grup sau, mai bine spus, în această categorie. (Este amuzant şi în acelaşi timp simptomatic să menţionăm faptul că, după unele zvonuri academice, la un moment dat, cînd Mac Horkheimer nu a putut să-şi ţină cursul, Adorno l-a invitat pe Josef Pieper să-l înlocuiască, însă fără nici un rezultat, şi pe bună dreptate, după părerea mea.) Al doilea lucru: marea majoritate a celor enumeraţi mai sus erau adînc cufundaţi în cultura înaltă şi doreau să-şi îmbine eforturile teologice cu valorile estetice. Ştim că acesta e adevărul în privinţa lui Chesterton, Urs von Balthasar, Romano Guardini, Maritain şi alţii.

Şi în lucrările lui Pieper există multe locuri în care el abordează problema esteticului. Nu întîmplător a devenit *Musse und Kult*, tradus *Leisure/Timpul liber*[1], un adevărat *best-seller* în lumea anglo-saxonă, nu

[1] Josef Pieper, *Musse und Kult* (Munchen: Kösel, 1948); versiunea engleză *Leisure: The Basis of Culture* (cu o introducere de T.S. Eliot; citat în text ca L) (1952; New York: Random House, 1963). E combinată cu *Was heisst philosophieren* (Munchen: Kösel, 1948) (în traducere). E probabil mai

numai în cercurile catolice, ci şi în cele academice şi intelectuale generale (nu neapărat religioase). La urma urmelor, trimiterile culturale – la filozofi sau scriitori de literatură – se întîlnesc nu o dată în cărţile lui Pieper.

II.

Să vedem acum următorul punct al planului nostru. Cum putem expune pe scurt şi cu claritate esenţa teoriei lui Pieper asupra speranţei? Începem cu o rapidă referire la sursa ei principală, *Corinteni* I, 13.13, tradusă în Biblia de la Geneva (1560), în engleză, astfel: „Şi acum rămîn acestea trei: credinţa, nădejdea, dragostea. Iar cea mai mare dintre acestea este dragostea". (Poate ar fi util să reamintesc că această scrisoare, prima, către corinteni, e unanim

practic să menţionez aici alte două lucrări de Pieper care vor fi folosite în acest eseu: *Only the Lover Sings* (citată în text ca OTLS; San Francisco: Ignatius Press, 1990), o colecţie de scurte articole publicate sau scrise la diferite date – originalul german fiind *Nur der Liebende singt* (Ostfildern bei Stuttgart: Schwabenverlag AG, 1988); şi *Uber die Hoffnung* (Leipzig: Hegner, 1935) – voi folosi traducerea engleză, *Faith, Hope, Love* (San Francisco: Ignatius Press, 1997), care urmează ediţiei Kösel din 1986 (citată în text ca H.). În acest capitol, subliniez de două ori că acestea sînt singurele surse pe care le voi folosi. Motivul e că mai mulţi specialişti (şi nu am de ce să-i contrazic) consideră *speranţa* ca fiind cumva chiar centrul interpretărilor filozofice ale lui Pieper. Să mă refer aici concret la Bernard Schumacher, *A Philosophy of Hope: Joseph Pieper and the Contemporary Debate on Hope* (Ed. elveţiană orig. 2000; New York: Fordham University Press, 2003), care tratează foarte bine probleme de felul „speranţa şi moartea", sau teoria lui Pieper pe care o vede la distanţă egală între pesimismul nihilist al lui Sartre şi optimismul iluminist şi marxist al lui Ernst Bloch, precum şi dialectica dintre raţiunea naturală şi praxis. Consider, însă, că scopul meu aici ar trebui să fie pe cît se poate concret şi limitat.

recunoscută ca aparţinînd lui Pavel din Tarsus, pînă şi de către sofiştii şcolilor critice sau istorice.)

Fragmentul biblic al tezaurului lăsat de Sfîntul Pavel a fost, desigur, detaliat de-a lungul secolelor, devenind obiectul unor numeroase discuţii şi comentarii; dintre acestea voi alege analiza făcută de Toma de Aquino în lucrarea *Summa Theologica*, apoi pe cea din recentul Catehism Catolic universal[2].

În ceea ce priveşte opiniile Sfîntului Toma de Aquino, e foarte important pentru argumentarea din acest capitol faptul că autorul vede extrem de clar legătura dintre speranţă şi imperfecţiune. În „Replica la Obiecţia 3" (Articolul 1 din Întrebarea 17 din *Summa Theologica* Secunda Secundae Partis şi restul, i.e., articolele 1-7), acesta scrie: „Cel care speră este imperfect în relaţie cu ceea ce speră să obţină, dar nu a obţinut încă".

Evident, nu voi încerca să reproduc aici în detaliu interpretarea speranţei făcută de Sfîntul Toma. E suficient să spun că există cîteva locuri semnificative în care „Doctorul Angelic" are contribuţii importante, iar acestea includ statutul speranţei ca virtute teologică, deosebirea ei de alte virtuţi teologice precum şi relaţia dintre ele.

Pe scurt, Sfîntul Toma de Aquino pare convins că nădejdea precede cumva credinţa şi mila (dragostea). Într-un aforism memorabil, el spune: „Speranţa nu precede fiecare act meritoriu; dar e destul să-l însoţească sau să-l urmeze" (replica la obiecţia 3 din articolul 7 al Întrebării 17).

E la fel de important faptul că Doctorul abordează cu grijă problema scopului speranţei. Într-adevăr, foarte des nădejdea e percepută ca interes exclusiv pentru întîlnirea cu Dumnezeu, sau pentru mîntuire. Însă de Aquino face loc şi unor dimensiuni mai

---

[2] Vatican City: Libreria editrice Vaticana, 1992. Pentru o analiză competentă a speranţei la Aquinas, vezi Christopher Kaczor, ed., *Thomas Aquinas on Faith, Hope, and Love* (Ave Maria, Fla.: Sapientia Press, 2008), 79-124.

umane. „Este drept şi să speri într-un om sau o fiinţă ca agent secundar şi instrumental prin care cineva e ajutat să obţină orice foloase necesare fericirii" (în articolul 4 din Întrebarea 7).

Un neo-tomist contemporan ca intelectualul american Peter Kreeft menţine aceeaşi linie: „Sîntem creaturi ale timpului care merg spre viitor" şi „speranţa este hrana sufletului", sau „mai bine mori sperînd decît să trăieşti în deznădejde" (referitor la concluzia romanului lui Dickens, *Poveste a două oraşe*). Aceste afirmaţii au în vedere ceea ce eu aş vrea să numesc nivelul subsidiar al speranţei, pe care Kreeft îl leagă cu îndemînare de speranţa în Dumnezeu şi în mîntuire, nu fără o critică (în trecere) a modernităţii: de vreme ce transcendenţa e orizontul suprem al oricărei speranţe, e inevitabil ca modernitatea să considere acest lucru ca simplă „dorinţă de evadare şi iluzii: dacă noi nu sîntem din lumea aceasta, cum putem să-i fim loiali?" Kreeft se mai referă pe scurt şi la raporturile dintre speranţă, credinţă şi dragoste, susţinînd că speranţa e *puntea* dintre credinţă şi dragoste, aşa cum e şi o punte între „conservatorii" şi „liberalii" Bisericii, „sau între prezent şi viitor, între cer şi pămînt"[3].

Prin contrast, cel mai recent (1992) şi mai autorizat Catehism universal al Bisericii Catolice se limitează, se pare intenţionat, la definirea speranţei ca răspuns la promisiunile divine în vederea slavei cereşti şi a mîntuirii (paragrafele 1817-21). Totuşi, paragraful 1818 sugerează unele consecinţe colaterale pentru cel ce îşi însuşeşte această virtute, anume protecţie împotriva egoismului, purificarea activităţilor umane şi sprijin împotriva indolenţei şi descurajării.

Aceeaşi poziţie e exprimată mult mai scurt într-un alt catehism important relativ recent. În vreme ce speranţa e îndreptată spre venirea Împărăţiei lui Dumnezeu, ea are cîteva implicaţii secundare, de exemplu hrăneşte rezistenţa în faţa deznădejdii şi a îndoielii, ne fereşte de apatie şi de ataşamentul de cele lumeşti şi ne eliberează de

[3] Peter Kreeft, *Fundamentals of the Faith* (San Francisco: Ignatius Press, 1988), 176-80.

monotonia şi plictiseala vieţii zilnice, ca să numim doar cîteva dintr-o listă mai lungă[4]. A doua enciclică a lui Benedict al XVI-lea (*Spe salvi*, din 16 noiembrie 2007) e cu adevărat extraordinară în abundenţa sa de idei. Din perspectiva noastră limitată, vom sublinia doar un aspect: anume, insistenţa cu care autorul evidenţiază suprapunerea şi contopirea virtuţilor teologice ale credinţei şi speranţei (secţiunile 1, 2, 4, 7, 10, 16, 24, 26, 30, 31, 47, 49, 50).

De aceea, cînd ne uităm la interpretările-cheie date speranţei, se conturează cu claritate un număr limitat de chestiuni care, împreună, constituie nucleul oricărei discuţii şi interpretări pe această problemă. Dat fiind faptul că parametrii doctrinei catolice asupra nădejdii sînt stabili, următoarea noastră întrebare trebuie să fie: care este contribuţia specifică adusă de Pieper?

III.

În contribuţia sa principală, eseul *Hope/Speranţa*, Pieper recurge la un mod de expunere vechi de veacuri şi demn de încredere – cel aristotelic; el defineşte această virtute teologică plasîndu-se la egală distanţă de extremele (păcate pline de înşelătorie) reprezentate de mîndrie (pentru care foloseşte substantivul german *Vorwegnahme* în locul mai obişnuitului *Vermessenheit*) şi deznădejde (pe care o prezintă în treptele sale, începînd cu „accedia"). Ca pentru a-şi întări argumentele, Pieper caută o fundamentare şi printre virtuţile „naturale" sau „cardinale", afirmînd că speranţa se sprijină pe stîlpii gemeni ai smereniei şi mărinimiei. „Mărinimia este aspiraţia spiritului spre lucruri măreţe" (H 101); ea are „rădăcinile înfipte în cele mai înalte

[4] *The Church's Confession on Faith: A Catholic Catehism for Adults* (San Francisco: Ignatius Press, 1987); tradusă din originalul german *Katolischer erwachsener Katechismus* (1985) – în mare parte compusă şi scrisă de Cardinalul Walter Kasper.

posibilităţi [...] ale naturii umane" (*ibid.*). La rîndul ei, smerenia este „cunoştinţa şi acceptarea distanţei de necuprins dintre Creator şi creatură" (H 102). Pieper concluzionează: „Mărinimia orientează [...] speranţa spre adevăratele ei posibilităţi; smerenia [...] dezvăluie limitele acestor posibilităţi" (H 102).

Pe lîngă aceste recursuri aristotelice[5], e foarte semnificativ faptul că Pieper ia ca punct de plecare fundamental în analiza existenţei umane conceptul de „homo viator" şi implicaţiile acestuia. De fapt, aşa îşi începe eseul. Sufletul omului e trecător, de aceea e *imperios* necesar ca speranţa să ne fie călăuză şi răspuns la încercarea de a rezolva incertitudinile faţă de locul nostru în univers (H 92-98). „Homo viator" este o fiinţă aflată „pe cale"; ca fiinţă finită, este în starea de „nu încă", marcată fiind de păcatul originar. Acest lucru are „atît un element negativ, cît şi unul pozitiv: absenţa împlinirii şi orientarea către împlinire" (H93).

În fine, Pieper afirmă că tipul de rugăciune cel mai frecvent sau „original" (rugăciunea de cerere) „nu e altceva decît exprimarea speranţei" (H 127). Eseul se încheie cu un citat din Psalmi 115.11, care spune „cel ce se teme de Dumnezeu se încrede în Dumnezeu".

Frica de Dumnezeu, însă, e legată în argumentul lui Pieper de conceptul de *imperfecţiune* (H 137,117; „Şi în bine, şi în rău, de obicei se merge de la imperfecţiune spre perfecţiune", spune el despre imperfecţiune, folosind o propoziţie din Paschasius Radbertus).

Sînt ferm convins că interpretările şi comentariile lui Pieper asupra speranţei reprezintă o contribuţie substanţială la înţelegerea acestui subiect, prin originalitate şi complexitate.

O scurtă adăugire aici. În aparenţă, cînd Pieper abordează subiectul culturii în sine, el lasă deoparte dimensiunea speranţei. În

---

[5] Michael Keating, „The Strange Case of the Self-Dwarfing Man: Modernity, Magnanimity, and Thomas Aquinas", *Logos* 10, nr. 4 (toamna 2007): 56-76, argumentează interesant pe aceeaşi linie, cu o orientare de aspră critică antimodernistă.

L., ca şi în OTLS, accentul cade pe contemplaţie, linişte, meditaţie şi sărbătorire a realităţii. Un astfel de punct de vedere ar fi fals. Pe de o parte, cultura sărbătorească se cristalizează, după Pieper, în jurul bucuriei religioase, a ritualului, unde speranţa e implicită (e.g., 43,64, în primul caz legat de teoriile lui Karl Kerényi). Pe de altă parte, lauda realităţii şi vieţuirea în pace, în ea şi cu ea, sînt mereu, pentru Pieper, un fel de a înţelege realitatea în integralitatea ei, adică de a percepe clar continuumul imanenţă-transcendenţă. Iar aceasta se poate face numai prin speranţă.

În acelaşi timp, acel „der Liebende" din titlul secţiunii OTLS nu se referă doar la erotism, ci, mult mai mult, la armonia muzicii care nu are nevoie de cuvinte, la liniştea însăşi (OTLS 55), la reflecţia filozofică şi meditaţia religioasă (OTLS 23) şi, cel mai important, la o eliberare, la o „prefigurare a împlinirii supreme, desăvîrşite" (OTLS 27). Această ultimă expresie, care încheie unul dintre eseurile din OTLS, e deosebit de semnificativă deoarece se referă foarte clar la faptul că speranţa e indispensabilă funcţiilor supreme ale esteticului.

Îmi voi lua acum libertatea de a adăuga că, personal, cred că atît speranţa, cît şi mîngîierea sînt relative şi ambigue: speranţa poate pleca de la nişte motivaţii foarte modeste şi (speculativ vorbind) poate ajunge la punctul în care un suflet aflat în Purgatoriu aspiră să ajungă la Dumnezeu. Similar, mîngîierea e mereu efemeră, cel puţin în circumstanţe pămînteşti. Totuşi, în registru speculativ, ne putem întreba dacă mediul şi condiţiile paradisiace în care trăiau Adam şi Eva presupuneau cu adevărat existenţa speranţei, ori numai intervenţia răului (a Şarpelui) a dus la „inventarea" acesteia. Ceea ce vreau să spun e că de această virtute teologică a speranţei se leagă o anume temporalitate, chiar istoricitate. Aceste dimensiuni nu rezolvă, nu explică total natura speranţei, însă ne ajută să stabilim un contact mai ferm între speranţă şi cultură.

IV.

Avem acum nevoie de un scurt rezumat al modului în care eu înţeleg şi definesc temeliile şi scopurile literaturii[6]. Literatura e o formă a artei care foloseşte materialul lingvistic pentru a-şi construi operele. Ea porneşte, probabil, de la tendinţa sau nevoia universal umană de a recurge la narativitate, devenind curînd după aceea subiectivitate a liricului şi reconstruire dramatică a evenimentelor. Subiectul său central e, pe de o parte, *amintirea*. Orice expresie literară scrisă sau vorbită trebuie să aibă ca dată cel puţin cîteva minute sau ore distanţă faţă de evenimentul (real sau ficţional) pe care îl descrie (în mod obişnuit sînt ani sau, în cazul anumitor genuri, secole). În plus, trecerea timpului *transformă*, vrînd-nevrînd, o naraţiune literară sau o piesă lirică într-un artefact istoric. Există lucruri care au fost concepute ca absolut contemporane, precum trilogia lui Dos Passos, *USA*, romanele lui Jane Austen sau romanul *Berlin Alexanderplatz*, al lui Döblin, care, după numai o generaţie sau două, au fost considerate „romane istorice".

A doua trăsătură caracteristică a literaturii e faptul că această disciplină a activităţii umane abordează chestiuni precum imperfecţiunea şi înfrîngerea. În timp ce practic toate celelalte ramuri intelectuale (de la chimie la economie) se orientează spre faptul sigur, spre victoria adevărului, literatura se concentrează în direcţia opusă. (Să zicem că filozofia e un caz oarecum ambiguu; scrierile lui Platon, cu siguranţă, unele scrieri ale lui Schopenhauer şi Nietzsche, posibil, şi alte cîteva intră într-o zonă intermediară.) Literatura memorează ceea ce se pierde pe drum; marii scriitori sînt inevitabil contraprogresişti; scrisul e o activitate care evidenţiază păcatul originar, imperfecţiunea, nimicnicia existenţei umane. Se poate spune acest

---

[6] Virgil Nemoianu, *The Theory of the Secondary* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989) şi *Imperfection and Defeat* (Budapesta: CEU Press, 2006).

lucru despre operele tragice, ca şi despre cele comice, despre proză, teatru şi chiar poezie. Cele mai mari scrieri conţin mereu elementul îndoielii sau al pesimismului potenţial, dacă sînt literatură adevărată şi nu propagandă etică sau politică.

Al treilea lucru care trebuie spus e că discursul literar are o deschidere şi o multilateralitate care lipsesc din celelalte tipuri de discurs – ştiinţific, politic, juridic, religios şi altele – care (fie că vorbim despre un cod de legi sau despre un manual de fizică, poate fi aproape orice) sînt sau încearcă să fie monodirecţionale şi specific uniforme; ele vor să evite pe cît posibil ambiguitatea. Nu şi literatura care, din contră, încearcă să ofere numeroase posibilităţi de sens şi interpretare. Eu cred că tocmai această multitudine de sensuri prefigurează noblеţea armonioasă a Întregului, aducînd literatura şi celelalte arte în vecinătatea Divinităţii.

Cu toate acestea, ne putem îndoi de faptul că literatura ar fi compatibilă cu scopurile teologice şi religioase în general. Or, ca să ne restrîngem argumentul, s-ar părea că gîndirea lui Josef Pieper care pune accent pe speranţă şi pe calmul timpului liber ar trebui să se găsească la o oarecare distanţă de scopurile literaturii. Voi încerca să arăt că acest lucru nu e adevărat şi că, de fapt, există o convergenţă clară între fundamentul *religios*, aşa cum e înţeles sau definit de Pieper, şi eforturile culturii estetice, în general, şi ale literaturii, în special.

V.

Am ajuns, în sfîrşit, la esenţa argumentului. Cum se împacă doctrina speranţei, în complexa ei versiune oferită de Josef Pieper, cu preocuparea literaturii pentru înfrîngere, imperfecţiune şi precaritate? Trebuie schiţată aici o dialectică complexă. Da, este un fapt evident şi general acceptat că, cel puţin de la opera *Génie du christianisme*, a lui Chateaubriand, adică din 1800 încoace, a existat o lungă şi stabilă

tradiţie a preocupării pentru interacţiunea dintre frumuseţe, credinţă şi Divinitate. Firește, putem uşor merge înapoi cu gîndirea pînă la Dionisie Pseudo-Areopagitul, la Sf. Bonaventura, la Ficino sau la mulţi alţii. Dar aceasta e doar o afirmaţie generală şi, în orice caz, nu ne putem ocupa aici de toate ramificaţiile sale.

Speranţa înseamnă sau implică incertitudine, ori, cel puţin, o varietate de opţiuni. Astfel, literatura se află pe aceeaşi lungime de undă cu speranţa, mai mult decît cu credinţa şi, poate, cu dragostea, fiind necesară pentru deplina înţelegere a existenţei umane. Pentru acest lucru, e destul să evidenţiem cîteva trăsături fundamentale ale celor trei eseuri deja menţionate, scrise de Pieper: *Speranţa, Timpul liber* şi *Numai îndrăgostiţii cîntă: arta şi contemplaţia.* Toate sînt, cred eu, afirmaţii clare ale compatibilităţii şi strînsei legături dintre teoria lui Pieper asupra speranţei şi premisele culturii, în special ale literaturii. De fapt, ele chiar pot fi de ajutor pentru o mai bună înţelegere sau interpretare a literaturii.

Să aducem cîteva exemple. Cel mai pregnant e multitudinea de tragedii majore, de la marile opere greceşti ale lui Sofocle şi Euripide la cele shakespeariene – *Coriolan, Regele Lear, Macbeth* – şi pînă la scrierile neoclasice franţuzeşti sau cele ale lui Goethe ori Schiller. Întîlnirea speranţei cu imperfecţiunea constituie substructura indispensabilă a celor mai mari romane ale lumii – cele scrise de Tolstoi şi Dostoievski, Flaubert şi Balzac, Jane Austen şi George Eliot, Fontane şi Stifter. „Noaptea neagră a sufletului" cîntată de San Juan de la Cruz, marile imnuri ale lui Hölderlin, versurile impregnate de durere ale lui John Keats, Emily Dickinson şi T.S. Eliot sînt doar cîteva exemple ale abundenţei de opere lirice în care imperfecţiunea şi speranţa se intersectează şi colaborează. Excelente exemple ale dialecticii acestora sînt şi poeziile „Der Panther", a lui Rilke, sau „Die Heimat", a lui Hölderlin (prima în mod evident, a doua prin vălul subţire de incertitudine şi tristeţe care o acoperă).

E uşor să răspundem la întrebarea ce facem cu genuri precum comedia, idila şi pastorala[7]. În comedie, imperfecţiunea şi speranţa se împletesc mai bine ca oriunde: şi nu doar în comediile plăcute ale lui Shakespeare, ci şi în romane ca *Tom Jones*, al lui Fielding, în multe romane scrise de Dickens, în scrierile lui Jean Paul, în cele mai multe naraţiuni picareşti şi aşa mai departe. Între lucrările scrise de cei mai mari trei scriitori germani ai secolului al XX-lea (Robert von Musil, Ernst Jünger şi Thomas Mann), capodopera lui Mann, *Joseph und seine Brüder*, se datorează cu claritate tocmai faptului că, deşi personajele sînt biblice, autorul foloseşte cu măiestrie o doză foarte fină de umor care relativizează totul, amintindu-ne astfel neîncetat de incertitudine, îndoială şi imperfecţiune.

Ar putea părea că idila şi pastorala sînt diferite, dar nu sînt. Aceste genuri încearcă să aproximeze starea de mîntuire sau, cel puţin, de satisfacţie fericită vizavi de „aici-şi-acum". Adesea, autorii sugerează uşor că nu se referă la *realitate*, ci la *posibilitate*. Cititorul obişnuit înţelege că i se semnalează lucrurile la care am putea ajunge prin împlinirea speranţelor. Evident, o lume idilică se apropie de perfecţiunea divină, dar nu o atinge. Idila e, într-un fel, cel mai bun exemplu de imperfecţiune, chiar dacă e vorba de o uşoară imperfecţiune. Încă un lucru. Blîndeţea binevoitoare a idilei, aproximarea vagă şi transparenţa efemeră sînt trăsături care o separă *net* de utopie; şi, după părerea mea, acesta e motivul pentru care o lucrare utopică e, de fapt, literară doar într-un mod marginal şi discutabil. Speranţa nu se distinge aici prea bine[8].

---

[7] Virgil Nemoianu, *Micro-Harmony: The Growth and Uses of the Idyllic Model in Literature* (Berna: Peter Lang, 1977). Acest fragment e reluat, dar mai bine contextualizat, în capitolul XVI („Argumentul înfrîngerii") din această carte.

[8] Teoriile utopice fundamentate pe principii exclusiv imanente sînt, de aceea, mai puţin semnificative şi mai puţin durabile: de la Francis Bacon la Ernst Bloch. Josef Pieper însuşi s-a ocupat de această problemă în *The End of Time* (ed. germană orig. 1954; San Francisco: Ignatius Press,

S-a spus cîteodată că apariţia mai recentă a subgenului SF este o excepţie de la alte ramuri ale literaturii. Nu cred că e adevărat. Literatura ştiinţifico-fantastică foloseşte un discurs extrem de complex. Multe lucrări incluse aici se bazează doar pe amintire: avem cowboy galactici, cavaleri planetari, decoruri „gotice", reconstituiri ale evoluţiilor istorice (trilogia *Foundation/Fundaţia* lui Isaac Asimov sau unele scrieri ale lui Brian Aldiss). Apoi avem exemple de pură utopie, de acea natură extraculturală despre care mi-am exprimat deja opinia. Însă, cel mai important, o bună parte a acestui fel de literatură, poate cea mai mare parte, se referă la *posibilităţi viitoare*, înscriindu-se astfel în zona speranţei.

În concluzie, putem spune cu oarecare siguranţă că teoria speranţei şi comentariile lui Pieper despre cultură contribuie substanţial la felul în care este înţeleasă literatura? Răspunsul meu clar, chiar răsunător, este: da, putem.

În primul rînd, reflecţiile lui Pieper confirmă şi subliniază rolul-cheie al amintirii, al memoriei, în orice ramură a creativităţii culturale şi, desigur, cu precădere în literatură. El se teme că „vaste spaţii ale realităţii [sînt] în pericol să fie [...] uitate" (OTLS 62), iar Muzele susţin „procesul aducerii aminte în toate aspectele sale: memento, amintire, realitate obiectivă" (*ibid.*). De fapt, se declară de acord cu faptul că „Mnemosyne, zeiţa memoriei, e mama tuturor Muzelor" (OTLS 59).

Varietatea şi abundenţa de sensuri cuprinse în textul poetic constituie, după părerea mea, forma în care se arată liniştea, repausul, calmul şi tihna; acest fel de multiplicitate e ceea ce garantează înţelegerea paşnică a timpului liber.

Mai presus de toate, mi se pare că centralitatea imperfecţiunii în orice artă – şi, cu siguranţă, în literatură – e susţinută de un motiv

---

1999). El critică politicos cîteva lucrări kantiene mai vechi şi menţionează un volum rar citat, o istorie a milenarismului (1781-1783), scrisă de un autor elveţian, Peter Corrodi.

religios, are un fundament religios: acela de a ne reaminti de nevoia organică de speranţă. Imperfecţiunea este o justificare a speranţei pentru creatura căzută sub legea păcatului originar şi sub sancţiunile implicite. Imperfecţiunea însăşi e cea care cere armonia speranţei[9].

De aceea, sînt convins că învăţăturile şi scrierile lui Josef Pieper sînt de mare ajutor în înţelegerea temeinică şi corectă a rolului, funcţiei şi utilităţii culturii literare în orice existenţă umană care aspiră la împlinire[10].

Din punctul de vedere al argumentului general al acestei cărţi, un autor ca Josef Pieper şi preocupările sale pentru conceptul de speranţă nu pot fi decît extrem de semnificative. Speranţa e legată intrinsec şi esenţial de tumultul general al epocii postmoderne. E o virtute a multitudinii de opţiuni, deschise şi diverse. E una dintre cele mai bune dovezi că religia nu e numai compatibilă cu postmodernitatea, ci chiar indispensabilă funcţionării acesteia.

---

[9] Ar fi interesant de căutat analogii între Josef Pieper şi contemporanul său Peter Wust care propune „pietatea" ca temelie a civilizaţiei umane, şi nu „speranţa" pentru „cultura înaltă", cum spun eu că ar propune Pieper. Vezi Peter Wust, *Nativität und Pietät*, al doilea volum din seria W. Vernekohl, ed., *Gesammelte Werke*, 10 vol. (Munster: Regensburg, 1964), mai ales capitolele 14 şi 15, pp. 229-68.

[10] Pentru sugestii şi observaţii critice aş vrea să mulţumesc domnilor profesori Seidl (Lateran Pontifical University), Wald (Paderborn University), Meixner (Universitatea din Saarbrücken) şi lui Dr. Kinzel (Universität Braunschweig, Berlin).

PARTEA 2

Valori literare generale

IX ✠ *Globalismul, multiculturalismul şi literatura comparată*

I.

Multiculturalismul a atins deplina maturitate ca subiect politic şi cultural numai după sfîrşitul războiului rece. Astăzi el pare să afecteze cele mai profunde mecanisme ale societăţilor contemporane şi, uneori, să arunce o umbră de îndoială asupra identităţii noastre de grup, sau chiar individuale. E parte a uriaşului vîrtej postmodernist de relativizare anarhică ce a cuprins întreaga planetă şi omenirea. În expunerea mea, am căutat să-l definesc, să-i explic rolul în lumea actuală şi să identific cîteva posibile forţe stabilizatoare. Între acestea din urmă, mă voi concentra acum asupra tehnicilor şi metodelor specifice disciplinei literaturii comparate, derivate din literatură în general. Acest capitol va încerca să stabilească o legătură cu problemele filozofiei istoriei şi culturii abordate în partea întîi a volumului şi va fi urmat de nişte capitole mai scurte care se vor ocupa de aspecte specifice. Rolul acestui capitol e de a dezvolta argumentul mai larg potrivit căruia literatura (comparată sau nu) nu e numai indispensabilă unei societăţi sănătoase şi umane, ci ea poate, de fapt, să ofere soluţii ingenioase pentru funcţionarea socială, ajutînd, în ultimă instanţă, la promovarea continuităţii şi echilibrului uman. Capitolele (unele destul de scurte) vor relua într-o oarecare măsură precizările pe care le-am făcut aici, dar le vor şi detalia.

E de la sine înţeleasă premisa că literatura nu pretinde că are un rol unic sau absolut în medierea şi/sau echilibrarea condiţiilor actuale. Trebuie să fie clar încă din partea întîi a prezentului volum faptul că alte lucruri, ca, de exemplu, energiile şi impulsurile religioase (cum sînt cele exprimate de umanismul creştin sau de alte tipuri de idei şi practică), pot fi *mai importante.* În problema evoluţiei noastre, a condiţiilor în care ne găsim, şi alte arte au rolul lor, după cum au şi speculaţiile intelectuale obişnuite. „Modernizarea" a provocat suferinţă şi amărăciune în sînul unor culturi şi societăţi foarte diverse, iar acest lucru a scos la iveală existenţa unui numitor comun extraordinar: asemănarea dintre tipurile de răspuns pe diverse continente; aceasta ne dă de gîndit şi, în acelaşi timp, dezvăluie un prilej de unificare sau paralelism.

Înainte de a aborda problema literaturii comparate, voi încerca să explic succint rolul canonic al culturii occidentale în interiorul repertoriului societăţilor umane dezvoltate istoric; apoi mă voi angaja într-o definiţie a globalismului în opoziţie cu multiculturalismul, într-un fel de analiză (de tip costuri şi beneficii) a meritelor şi defectelor. Scurtul meu excurs istoric trebuie privit ca o explicare a premiselor, şi nu ca favorizare a vreunei filozofii a istoriei în detrimentul alteia.

Istoria societăţilor umane sau, mai degrabă, a acelora care dispun de mărturii scrise durabile este mai ales o istorie a separării şi distanţei. Cu rare dar interesante excepţii (cum ar fi epoca elenistică de după cîrmuirea cosmopolită a lui Alexandru cel Mare şi a urmaşilor săi politici), se poate spune că aşa au stat lucrurile cu siguranţă pînă aproximativ în secolul al XVI-lea. Mayaşii şi incaşii nu ştiau nimic despre existenţa culturii chinezeşti şi a celei japoneze (şi, probabil, prea puţin unii despre alţii), lumea mediteraneană avea prea puţin de-a face cu cea indiană, africanii şi scandinavii se ignorau reciproc ca existenţă, credinţe şi obiceiuri. Paralelele abundă, dar contactele sînt rare. Cînd ele au însă loc, rezultatul e adeseori exterminarea violentă şi deliberată sau, în cel mai bun caz, un fel de

sincretism, o completă asimilare a unui fenomen împrumutat din altă parte: de exemplu, numele şi ritualul unei zeităţi. Numai acum circa cinci sute de ani au început lucrurile să se schimbe. Ca să nu uităm, aceasta e o perioadă foarte scurtă de timp, un sfert de eră creştină, o neînsemnată şaisprezecime sau douăzecime din ceea ce noi considerăm a fi partea istorică a dezvoltării rasei umane.

La sfîrşitul secolului al XV-lea şi începutul secolului al XVI-lea, situaţia s-a schimbat radical: pentru prima oară în istoria omenirii, contactul prilejuit de descoperiri şi cuceriri a devenit general şi sistematic, în loc de incidental şi întîmplător. Pentru prima oară a devenit un contact explorator, durabil, ordonat, la nivel de societate. Pe scurt, putem vorbi pentru prima dată de o globalizare a activităţii umane. Acest lucru este considerat, pe drept cuvînt, un important moment de cotitură în istorie. Un al doilea moment, la fel de important, poate fi localizat în jurul anului 1800, din motive pe care le voi expune imediat[1].

---

[1] Sînt astfel de acord cu cartea lui Paul Johnson, *The Birth of the Modern: World Society 1815-1830* (New York: HarperCollins, 1991). C.S. Lewis se află printre cei mulţi care au subliniat importanţa epocii „romantice" ca moment crucial al „marii separări". Vezi adresa lui din 1954, „De Descriptione Temporum", în *Selected Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970). Vederile exprimate în secţiunile mele introductive corespund într-o anumită măsură celor ale lui Christopher Dawson, *Religion and the Rise of Western Culture* (New York: Doubleday, 1958) şi *Dynamics of World History* (La Salle: Sherwood Sugden, 1978). Totuşi, teoria modernităţii la care ader derivă mai clar din Max Weber şi urmaşii săi. Vezi, în America, Walt W. Rostow, *The Process of Economic Growth* (New York: Norton, 1952), sau, în Europa, Ernest Gellner, *Plough, Sword, and Book: The Structure of Human History* (Chicago: Chicago University Press, 1989) şi Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1959), ca să dau doar cîteva nume. Despre rădăcinile religioase ale multor concepte ştiinţifice, vezi printre alţii Stanley Jaki, O.S.B., *The Road of Science and the Ways of God* (Chicago: University of Chicago Press, 1978). Argumente în

II.

Însă mai înainte trebuie să zăbovim un pic asupra întrebării de ce, începînd cu secolul al XVI-lea, istoria umană a devenit (de bine, dar adesea de rău) o istorie a lumii occidentale? Care sînt sursele acestei expansiuni vestice, ale generalizării (benigne sau violente) a acestui tip de civilizaţie? Modul vestic de viaţă, gîndire şi comportament contrastează net nu numai cu cel al altor civilizaţii, dar, foarte clar, chiar cu cel vestic de pînă la sfîrşitul Evului Mediu, care era mult mai apropiat de felul în care trăiau ceilalţi oameni de pe alte continente.

Explicaţia cea mai convenabilă pare că stă în cauzele imediate, nu în cele finale. Ştim că, azi, cea mai frecventă explicaţie propusă e, pur şi simplu, forţa: iniţiativa agresivă şi dinamismul militar-politic din lumea vestică au dus la afirmarea dominaţiei acesteia asupra restului lumii[2]. Există mult adevăr în această explicaţie, însă e la fel

---

favoarea sporirii individualismului şi democraţiei sub auspiciile iudeo-creştine sînt aduse de Louis Dumont, *Essays on Individualism* (Chicago: University of Chicago Press, 1986) şi, respectiv, de Marcel Gauchet, *Désenchantement du monde. Une histoire politique de la réligion* (Paris: Gallimard, 1985) şi Richard Olson, *Science and Scientism in Nineteenth-Century Europe* (Urbana: University of Illinois Press, 2007). În America, găsim vederi de ansamblu mai puţin filozofice în Rodney Stark, *The Victory of Reason* (New York: Random House, 2005) şi Thomas E. Woods, *How the Catholic Church Built Western Civilization* (Washington, D.C.: Regnery Press, 2005).

[2] Aniversarea călătoriei istorice a lui Columb a fost ocazia unor dezbateri extrem de ample, din care, ca mostre, nu putem exclude Kirkpatrick Sale, *The Conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy* (New York: Knopf, 1990) şi, prin contrast, Robert Royal, *1492 and All That* (Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1992). Oswald Spengler, nu numai un conservator, ci şi un filozof al istoriei complet de aripa dreaptă, rămîne printre cei mai vechi şi mai elocvenţi susţinători ai unei perspective hotărît multiculturale a istoriei lumii, contrar lui Kant,

de evident că şi alte civilizaţii erau cel puţin la fel de înclinate spre expansiune cum era cea europeană, la fel de dinamice şi agresive, sau că îşi găseau egalul cînd era vorba de planuri de alungare şi cruzime deliberată. În plus, nu e clar dacă mai sus menţionatul dinamism avea rădăcini culturale, biologice, ambele sau cu totul altceva. Trebuie, de aceea, să căutăm şi alte cauze ale difuziunii globale a modelului vestic de funcţionare şi evoluţie socio-istorică.

Se conturează imediat canalizarea *pragmatică* a inovaţiilor economice şi tehnologice din vestul european. În ceea ce priveşte pura intenţie şi descoperire, Europa nu se detaşa decisiv de alte societăţi. E un lucru binecunoscut că numeroase elemente-cheie ale revoluţiilor tehnologice şi ştiinţifice, de la praful de puşcă la tiparniţă şi mijloace de transport, au fost iniţiate de culturile chineză şi arabă. Trăsăturile distinctive sînt viteza şi eficienţa cu care, în Vest, astfel de inovaţii – unele împrumutate direct de la alţii – au fost transpuse în practică pe o scară tot mai largă.

Dincolo de acest spirit aplicativ, mai există alte două raţiuni mai adînci, structurale, pentru care societatea vestică a cîştigat

---

Voltaire şi, desigur, Hegel. Astfel, în *Untergang des Abendlandes*, 2 vol. (ed. germană orig. 1922; New York: Knopf, 1928), 2.43-44, are cuvinte aspre la adresa expansiunii europene pe care o găseşte vinovată de dispariţia unei întregi culturi în emisfera vestică. Spengler, desigur, descinde direct din romantism (via Nietzsche) şi, într-adevăr, reînvie multe concepte romantice. Vico, Hamann şi Herder se numără printre cei mai vechi adversari ai universalismului. Ca să-mi exprim succint propriile vederi: răul din om (o dimensiune importantă a procesului colonial şi chiar explorator, fără îndoială), e mereu dornic să găsească prilejuri de a parazita orice fel de descoperire, progres sau invenţie umană. Practic nu există excepţii de la această regulă. Aceste distorsiuni morale şi sociale, oricît de nocive, nu trebuie să invalideze impulsul creativ original, intenţia bună. Nu deplîngem descoperirea şi folosirea focului de către specia umană, în ciuda numărului infinit de cazuri în care el a fost folosit în scopuri rele.

întîietate la nivel planetar. Una ar fi modul în care ea a fost impregnată şi modelată de categoriile de percepţie şi mecanismele de gîndire specifice punctului de vedere iudeo-creştin. De pildă, oamenii care trăiau în interiorul orizontului existenţial promovat de Biblie şi scrierile adiacente au trebuit să internalizeze conceptul unei divinităţi destul de abstracte, cel puţin în comparaţie cu multiplicitatea animist-panteistă a religiilor tradiţionale pe care o găsim în Grecia şi Roma antică, în Africa şi, practic, în tot restul lumii. Un astfel de concept radical al abstracţiunii divine a încurajat, poate chiar a declanşat, un mod de gîndire bazat pe abstracţiune. Inevitabil, a implicat şi alte categorii la fel de importante.

Astfel, individul, persoana, a constituit ocazional un factor lucrativ în alte culturi, însă numai puternica afirmare dogmatică a sufletului individual, a dramei mîntuirii şi luptelor sale, înfăptuită de gîndirea iudeo-creştină, a putut pune bazele unei depline acceptări, din partea societăţii, a individualismului, libertăţii şi egalităţii. Or, ca să mai adăugăm un exemplu fundamental, înlocuirea timpului circular, recurent, cu conceptul liniar inerent istoriei originii, căderii şi răscumpărării omului a fost un moment absolut critic în procesul istoric de auto-cunoaştere prin care a trecut omenirea.

Cealaltă trăsătură structurală a civilizaţiei vestice care a propulsat-o spre succesul global a fost capacitatea ei unică de auto-contrazicere, de auto-critică – cu alte cuvinte, modul ei special de a-şi exercita conştiinţa de sine. Acest lucru a permis dezvoltarea unor relaţii între local şi universal mult mai numeroase şi mai complexe, pe care societăţile europene s-au putut baza intern şi extern. Astfel, inovaţia în toate domeniile a fost favorizată. O altă consecinţă inevitabilă a fost capacitatea de asimilare şi de stabilire a unor relaţii osmotice cu alte civilizaţii: fenomenele de adoptare şi absorbţie au putut avea loc în Vest în moduri îndeobşte inaccesibile potenţialilor rivali din alte părţi ale lumii.

III.

S-ar cuveni să reamintim aici un lucru despre eurocentrism. Acesta a fost un fenomen mult mai limitat în timp şi scop decît se crede în general. Societatea vestică a dezvoltat o încredere în misiunea sa planetară şi în superioritatea sa faţă de alte rase şi culturi din trecut şi prezent, mai ales în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea. Pînă la epoca Renaşterii şi chiar o parte din ea, europenii fuseseră relativ modeşti. Poveştile despre bogăţia, puterea şi realizările întinselor imperii orientale erau primite cu admiraţie şi invidie. Ca să luăm doar un exemplu, cel care citeşte *Chanson de Roland* înţelege clar că, în comparaţie cu sofisticata şi cosmopolita civilizaţie arabă a secolelor al VIII-lea şi al IX-lea A.D., creştinătatea europeană nu reprezenta mai mult decît o umilă cultură locală care se agăţa cu îndîrjire de propria identitate în faţa cleştelui colonialist al duşmanului său imperial. În plus, Imperiul Bizantin al aceleiaşi epoci era recunoscut ca mlădiţă a civilizaţiei greco-romane, fiind mai mult decît orice ar fi putut Vestul să ofere.

Similar, după 1950, în ciuda puterii mondiale a Statelor Unite, a fost tot mai clar că, lipsiţi de imperiile lor coloniale de odinioară, umiliţi de rezultatul dezastruos al „războaielor civile europene" (cum sînt numite uneori, pe bună dreptate, conflictele din 1914-1918 şi 1940-1945), supuşi acerbei competiţii a civilizaţiilor din Rusia şi Asia de Est, alertaţi de dezechilibrul demografic (şi, treptat, de creşterea economică) din emisfera sudică, europenii nu mai puteau fi lumina călăuzitoare a lumii. Însă în cele două sau trei secole intermediare, astfel de probleme au fost rare. Filozofia istoriei a lui Hegel în care culturile orientale şi non-europene sînt descrise ca prolog al istoriei reale (al celei vestice) exemplifică un punct de vedere împărtăşit de autori altfel total diferiţi pe plan ideologic: Bossuet şi Gibbon, Dr. Johnson, Voltaire, Karl Marx şi mulţi alţii. Principala dispută era cum pot fi „abordate" aceste spaţii misterioase („Comment peut-on être Persan?", ar întreba, comic, gentlemanul

parizian al lui Montesquieu) care începuseră deja să se manifeste la hotarele Scoţiei şi Irlandei sau dincolo de zidurile Vienei?

Conservatorii au avut o atitudine de indiferenţă ironică amestecată cu brutalitate nepăsătoare, o politică extrem de egoistă dar nu şi programatic colonialistă. Stînga europeană a fost cea care a propus cucerirea ca premisă a schimbării sistematice: reforma, educaţia, adaptarea „restului lumii" la modul de gîndire şi operare a Vestului progresist. În contrast, zoologii, lingviştii, pionierii cercetării mitologice şi religioase, precum şi cei care călătoreau în lumea întreagă aveau deseori sentimente de înţelegere a multiculturalismului şi aspiraţii de coexistenţă în diversitate[3].

IV.

Cum am spus anterior, există un al doilea moment de cotitură – e vorba despre deceniile imediat premergătoare şi următoare anului 1800[4], care au cunoscut triumful şi acţiunea. Civilizaţia europeană se

---

[3] Acest lucru e direct contrar unor păreri extrem de larg răspîndite cum sînt cele promovate de Edward Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Press, 1978); Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturalism* (New York şi Londra: Routledge, 1992); şi Mariana Torgovnick, *Gone Primitive: Savage Intelects, Modern Lives* (Chicago: University of Chicago Press, 1990). Vezi, prin contrast, vederile mult mai nuanţate ale lui Dorothy Figueira, *The Exotic*, (Albany: State University of New York Press, 1994) sau James Atlas, *The Beaten Track* (New York: Norton, 1992). De asemenea, într-o anumită măsură, Sara Suleri, *The Rhetoric of English India* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 12-15.

[4] S-a făcut această observaţie chiar pe vremea aceea, de către Goethe, în conversaţiile sale cu Eckermann, în *Wilhelm Meister* şi, implicit, în actul al cincilea din *Faust 2*. Vezi Virgil Nemoianu, *The Triumph of Imperfection* (Columbia: University of South Carolina Press, 2005), 37-63.

răspîndise cu adevărat în toate colţurile pămîntului. Însă acum, acelaşi model al modernizării a început să lucreze în profunzime asupra propriei zone de emanaţie, pătrunzînd în toate straturile societăţii vestice. Tot acum asistăm la primele experimente americane ale „politicii integrării", mai întîi a indivizilor şi grupurilor provenind din NE Europei, apoi, pe scară tot mai largă, a celor din Europa de Est şi de Sud, pentru ca, începînd cu mijlocul secolului al XX-lea, s-o vedem aplicată grupurilor şi indivizilor din afara Europei. Discuţiile şi tensiunile ocazionate de modul de desfăşurare, scopul (sau chiar utilitatea) acestor experimente continuă să fie, după cum ştim, prezente în politica americană contemporană, avînd reverberaţii în diverse evenimente din lumea întreagă.

Cu toate acestea, deceniile din jurul anului 1800 au fost şi epoca în care o puternică provocare internă – cea a romantismului – a început să se manifeste în interiorul civilizaţiei vestice propriu-zise. Mulţi intelectuali romantici susţineau că realităţile şi identităţile locale (inclusiv cele etnice şi rasiale) sînt mai importante decît valorile universale. Adeseori păreau că-şi pierd speranţa în viitorul societăţilor în care trăiau şi căutau inspiraţie şi ajutor în alte părţi.

Chateaubriand a fost la fel de perspicace în ultimele capitole din *Mémoires d'Outre-Tombe*. Vezi şi Jean-Paul Clément, ed., *Chateaubriand Politique* (Paris: Hachette, Pluriel, 1987). Romantici foarte diverşi precum Novalis, Wordsworth, fraţii Schlegel şi Adam Müller au avut păreri similare. În fine, judecăţile critice sau sceptice despre democraţia din America exprimate de Alexis de Tocqueville sînt mult prea cunoscute pentru a le relua aici. În schimb, ar merita să punctăm faptul că, atunci cînd John Stuart Mill a scris despre opera lui Tocqueville, a susţinut că acesta nu vorbea, în esenţă, despre o naţiune sau un continent, aşa cum credea, ci despre un nou mod istoric de existenţă. Vezi „M. de Tocqueville on Democracy în America", *Edinburgh Review* 72 (1840), reprodus în Geraint L. Williams, ed., *John Stuart Mill on Politics and Society* (Londra: Fontana, 1976), 186-246.

Un rezultat major al inițiativelor acestei epoci a fost apariția a două mari sisteme de gîndire care și în ziua de azi se mai înfruntă. Cu timpul au devenit nu numai opțiuni filozofice și culturale, ci și existențiale și politice.

Primul dintre ele a înflorit în decursul seolului al XVIII-lea și e legat, într-un fel sau altul, de mișcări precum Iluminismul și neoclasicismul. El sprijină proiectul modernității și individualismului cu care Occidentul s-a identificat încă din Renaștere. Promovează progresul liniar, ascendent și o reformă treptată, continuă. Se bazează pe învățare și educare de jos în sus, prin mijloace de emancipare pașnice. Valorile centrale sînt rațiunea, verificarea empirică, eficiența pragmatică, munca asiduă cu folos, împlinirea individuală, politețea sociabilă și responsabilitatea publică. Oferă o imagine luminoasă a omului. Nu se sfiește să-și exprime convingerea că punctul culminant al progresului uman se află în Vest și că ar fi o bună și generoasă idee să-i îndrumi și pe alții în această direcție. Acest model de existență din secolul al XVIII-lea a ajuns să susțină democrația și să facă o prioritate din universalism și din unitatea fundamentală a speciei umane[5]. Nu îl neagă pe Dumnezeu, însă crede că religia ar trebui să aibă un rol relativ modest, de subordonare, în problemele sociale. Acest lucru provine din faptul că, în tradiție iluministă, valorile credinței iudeo-creștine sînt transpuse, semnalizate, extinse, globalizate. (Multe orientări fundamentaliste catolice, protestante, iudaice și, mai ales, islamice au considerat în trecut sau continuă să considere această globalizare un mare dușman, potențial sau real; totuși, există o strînsă legătură între modelul globalist și universalismul biblic.)

[5] Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation* (New York: Norton, 1976); Martin Price, *To the Palace of Wisdom* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1962). Ernst Cassirer, Paul Hazard și numeroșii lor adepți au teoretizat asupra tradiției lui Locke, Voltaire, Diderot și Dr. Johnson.

Proiectul schiţat mai sus are o anume grandoare şi noblețe; părinţii Constituţiei americane ar fi recunoscut fără ezitare înrudirea cu această viziune; Locke şi Voltaire, Montesquieu şi Immanuel Kant, Benjamin Franklin şi Moses Mendelssohn au şi astăzi ceva de spus. Voi vorbi imediat despre pericolele şi defectele acestui proiect.

Îmbrăţişat pe scară largă, adoptat uneori cu entuziasm, acest sistem intelectual şi social începe curînd să se lovească de energice reacţii antimoderniste, în jurul anului 1800, susţinute puternic de gînditorii şi poeţii romantici. Modelul romantic e, poate, mai puţin coerent decît cel globalist, însă e mai puţin elocvent şi nobil. El pledează pentru partea întunecată a existenţei, pentru sentiment, emoţie, instinct, vis, intuiţie. Le reaminteşte oamenilor de legătura cu natura, de dependenţa lor de aceasta. Subliniază individualitatea dincolo de reguli şi norme sociale, elementul local şi diversitatea opuse universalităţii. De fapt, formulează foarte convingător demnitatea diversităţii – în etnie, rasă, identitate naţională specifică. Nu priveşte numai spre viitor, ci şi spre trecut. Se desfată cu imagini ale marginalităţii – alte continente, alte epoci, femininul, infantilul, exoticul, bătrîneţea, misticismul şi chiar iraţionalul[6]. Nu tinde spre deism, ci spre panteism.

Romantismul şi continuatorii săi moderniști au sfîrşit prin a pune bazele fenomenului multiculturalist. Rousseau şi Herder au descoperit această dimensiune multiculturală la marginile uitate ale Europei; Novalis a visat la revelaţiile şi adîncimile spirituale ale civilizaţiei indiene; Schopenhauer credea că budismul era religia cea mai apropiată de cele mai profunde intenţii ale filozofiei contemporane; Goethe a acceptat influenţa poeziei persane în formă şi tonali-

---

[6] Meyer H. Abrams, *Natural Supernaturalism* (New York: Norton, 1971); Paul Van Tieghen, *Le romantisme dans la littérature européene* (1949; Paris: Albin Michel, 1969); René Wellek, *Concepts of Criticism* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1976), 128-98; J.L. Talmon, *The Rise of Totalitarian Democracy* (Boston: Beacon Press, 1952).

tate; au fost descoperite elementele comune misticismului occidental şi asiatic; artişti de excepţie ca Picasso şi Brâncuşi s-au inspirat din modele africane; mari dramaturgi ca Paul Claudel, Bertold Brecht şi Thornton Wilder au găsit prospeţime în stilurile şi formele culturilor japoneză şi chineză; mulţi au recunoscut şi au investigat influenţele formative arabe şi islamice asupra începutului Evului Mediu; s-au iniţiat dialoguri cu cultura şi politica ţărilor din America Latină. Nici nu ne putem imagina întreaga mişcare actuală a multiculturalismului fără modelele decisive furnizate de romantici.

E interesant de urmărit şi care au fost consecinţele politice ale acestei efervescenţe socio-culturale şi filozofice. În secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, globalismul şi universalismul descinse din Renaştere şi Iluminism erau considerate progresiste şi de stînga, în timp ce feudalismul, tradiţionalismul, localismul şi rasismul erau domeniile reacţionarilor şi ale dreptei conservatoare. Într-adevăr, pentru mulţi era destul să demonstrezi că naţionalismul provine din romantism ca să distrugi iremediabil reputaţia acestuia din urmă. În ultimele trei sau patru decenii am asistat la o neaşteptată schimbare. Din ce în ce mai mult, a cîştigat teren o percepţie opusă: avem impresia că globalismul e conservator, că e de dreapta, că pledează pentru menţinerea *status quo*-ului, că valorile universaliste sînt o mască înşelătoare care ascunde scopuri rele ce servesc numai unei minorităţi. Incertitudinea promovată de scepticism şi relativitate face parte dintre problemele cu care se confruntă tendinţele generale progresiste, indiferent dacă acestea iau o formă religioasă, cu precădere iudeo-creştină, sau una secularizată, în tradiţia iluminismului liberal.

În schimb, reacţiile localiste, etniciste şi naţionaliste par acum să aibă o aură de radicalism de stînga. Ceea ce a fost odată domeniul celor mai conservatoare forţe ale societăţii e acum declarat revoluţionar şi dezirabil. Semnele acestui nou respect cîştigat de multiculturalism pot fi văzute în campusurile americane, într-o formă mai serioasă în dezbaterile programei de învăţămînt, şi într-o formă mai

stupidă în tabu-urile verbale ale corectitudinii politice. Semnele sale pot fi văzute în uşurinţa cu care, mai întîi în lumea arabă, iar apoi în Asia, Africa şi America de Sud, pregnant în fostele federaţii rusă şi iugoslavă, în toată Europa de Est, stîngismul marxist a luat înfăţişarea naţionalismului. Pînă şi în cercurile intelectuale din America, Anglia sau Germania e uimitor cu cîtă nonşalanţă au devenit marxiştii adepţii lui Nietzsche via Foucault sau Derrida. Cu toate acestea, nu putem considera acest fenomen cu totul nou, de vreme ce, cum uităm mult prea des, în locurile lor de origine, la începutul secolului al XIX-lea, naţionalismul şi rasismul au fost produse secundare ale radicalismului de stînga: în Franţa, Germania şi în toată Europa[7].

V.

Aşadar, nu vorbim despre un „simplu" subiect din filozofia istoriei şi culturii, ci despre un lucru care, transpus în termeni politici şi sociali, ne afectează în viaţa de zi cu zi. E adevărat, în realitatea concretă, cele două poziţii opuse ne apar cu nuanţe infinite, în combinaţii variabile, şi nu în simplitatea cu care le-am schiţat eu, în vederea unei expuneri coerente. De fapt, se prea poate ca ceea ce noi numim „condiţie postmodernă" să nu fie decît un cazan în care nenumăratele variante de interacţiune dintre globalism şi multiculturalism fierb şi dau pe dinafară, provocînd multora o stare de confuzie, de nesiguranţă şi de angoasă în ceea ce priveşte viitorul. De aceea, merită să vedem care sînt slăbiciunile şi exagerările globa-

[7] O părere larg răspîndită şi în mod egal combătută e aceea conform căreia există un tipar istoric al schimbării încărcăturii semantice şi valorii teoriilor şi conceptelor în funcţie de contextele lor, care diferă. Vezi Michael Taussig, *Mimesis and Alterity* (New York: Routledge, 1993). Sînt de acord cu ambele: schimbările au o explicaţie raţională, nu sînt rezultatul instabilităţii arbitrare inerente.

lismului şi multiculturalismului ca pure tipologii. Într-o formă foarte mult scurtată, iată-le.

Globalismul umanist, atît în varianta sa iluministă, cît şi în cea creştină, poate foarte bine să devină tiranic şi asupritor – istoriceşte, *a* şi devenit astfel de mai multe ori. Dorinţa omului de *a impune* binele, sau ceea ce crede că e bine, pare irezistibilă pentru toate creaturile pămîntene. (Iar argumentul tradiţiei platoniciene conform căruia răul este distorsiunea şi reaua orientare a binelui îşi recîştigă acum forţa deplină.) Astfel, acţiunile apostolilor şi martirilor în vederea răspîndirii speranţei, mîngîierii şi a frăţiei universale s-ar putea vedea transformate în exact opusul lor: îngustime de spirit, intoleranţă, coerciţie inchizitorială. Similar, în secolul al XVIII-lea, chiar de la începutul valului iluminist, se susţinea o părere larg răspîndită, anume că despoţii bine intenţionaţi erau cei mai în măsură să promoveze emanciparea rasei umane de sub jugul prejudecăţilor şi al ignoranţei. Utilizarea forţei pentru atingerea acestui scop era considerată acceptabilă în Franţa, în Prusia, sub conducerea multor ţări, pentru îmbunătăţirea situaţiei maselor neştiutoare. În acelaşi timp, accentul raţionalist pe virtuţile bărbăteşti a dus la menţinerea limitării prezenţei femeilor în societate. Tot aşa s-a ajuns să se spună că politica colonialistă a fost rezultatul dorinţei umaniste şi liberale de a disemina binefacerile învăţăturii, civilizaţiei tehnologice, religiei, libertăţii şi egalităţii. Însă impunerea unor astfel de lucruri incontestabil bune a dus adesea la represiuni brutale şi la exploatare.

Într-un sens şi mai larg, umanismul universalist ar putea deveni absolutist şi elitist, ar putea deveni un instrument pentru distrugerea elementului periferic, a alterităţii: la urma urmelor, forma originală şi cea mai nemiloasă a colonialismului a vizat nu Africa sau America Latină, ci societăţile rurale ale Europei înseşi, sudul şi estul Europei, precum şi nordul acesteia, în Scoţia şi Irlanda, în Anglia însăşi, după

cum ne reamintesc mereu Cobbett şi Chesterton[8]. Aşa-numita Uniune Europeană a devenit în bună măsură o armă implacabilă pentru nivelarea diferenţelor care au asigurat odinioară progresul şi importanţa Europei, ca să nu mai vorbim de pedeapsa educaţională pe care o aplică Europei de Est. Marginalizarea şi aproape eliminarea elementelor alternative au fost deseori urmări ale intenţiei globalismului secular: reducerea la minim a rolului public al femeilor, excluderea cu încăpăţînare a tuturor stilurilor de viaţă alternative. Astfel, universalismul poate fi transformat în hegemonia tribală a unei minorităţi sau a stilului său de viaţă, în timp ce heteronomia numai că nu dispare. Şi mai grav, urmaşii Iluminismului s-au arătat capabili să constituie o ameninţare reală la adresa liberei manifestări a imaginaţiei şi a valorilor emoţionale; au persecutat, în trecut şi în prezent, sacralitatea şi interioritatea în numele pragmatismului utilitarist[9]. Sîntem cîteodată puternic tentaţi să vorbim nu despre un totalitarism al dreptei, nu despre un totalitarism al stîngii, ci despre un totalitarism al centrului cu meschinele sale impuneri de reguli şi

---

[8] William Cobbett, *Rural Rides* (1830; Harmonsworth, U.K.: Penguin Books). Gilbert Keith Chesterton, *William Cobbett* (Londra: Hodder and Stoughton, 1925) şi în poemele „The Judgement of England" şi „The Secret People" din *The Collected Poems* (1932; New York: Dodd, Mead and Co., 1980), 3, 163-66. Mişcarea politică „distributistă" a lui Chesterton se baza pe astfel de principii, care îşi găsiseră deja expresia în secolul al XVIII-lea, precum şi în „Deserted Village" a lui Oliver Goldsmith.

[9] Jean-Michel Heimonet, *Politiques du symbole* (Paris: 1993); Eric Voegelin, *Order and History*, 5 vol. (1956; Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1987). Există un consens general asupra faptului că unele declaraţii recente ale Vaticanului precum *Sollicitudo Rei Socialis* (1988) şi *Centesimus Annus* (1991), ar trebui considerate explicaţii ale legăturilor dintre economia politică liberală şi o perspectivă a lumii orientată transcendent. O lucrare extrem de detaliată, de obicei corectă în detalii, deşi (intenţionat) dubitativă în concluziile mai largi, e Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007).

regulamente „democratice". E o idee care ar putea să-i şocheze pe mulţi dintre contemporanii noştri, însă nu i-ar fi şocat (cel puţin ca posibilitate) pe unii ca Alexis de Tocqueville, Madame de Staël, Goethe, Manzoni, Fenimore Cooper sau sir Walter Scott.

VI.

La rîndul său, perspectiva romantică asupra multiculturalismului poate să cadă în propriile ei capcane extremiste. Ea poate deveni, cel puţin la fel de uşor ca umanismul globalist, o forţă negativă şi distructivă. Ştim cu toţii de la istorie conceptul mai larg de „fascism": cultul violenţei folosite spre binele unor grupuri sociale definite egoist prin excludere. Am fost martori nu o dată la modul în care doctrina generoasă a pluralităţii culturale a degenerat în rasism, iar ataşamentul faţă de tradiţie a devenit reacţie statică, anti-istorică; am văzut diverse valori comune ale umanităţii dispreţuite şi călcate în picioare, iar motivaţia centrifugă ridicată la rang de ţel suprem. În numele multiculturalismului vedem adesea că acţiunile productive şi constructive – chiar raţiunea şi progresul – sînt denigrate sau puse la îndoială. În practică, odată relativizate, înjosite şi considerate „constructe sociale" arbitrare de rînd, valorile reale se găsesc în situaţia de a fi lesne aruncate la gunoi. Însuşi miezul năzuinţelor romantice, şi anume adînca preocupare pentru resursele simbolice, emoţionale şi subiective ale omenirii, pare să fie neglijat şi gata să dispară sub presiunea multiculturalismului.

Deosebit de dăunător pare să fie şi un alt aspect al multiculturalismului, aşa cum e el practicat astăzi în cercurile intelectuale şi politice americane. Mă refer la obiceiul de a impune prejudecăţile Occidentului radical (propriile sale idei despre cum *ar trebui* să arate

alte culturi) speciilor culturale rare pe care încearcă să le „salveze"[10]. Formele specifice de sacralitate pe care se sprijină de obicei (probabil mereu) însăşi existenţa acestor culturi marginalizate – în cazul în care sînt recunoscute – sînt îngăduite cu condescendenţă şi înlocuite arbitrar cu diverse clişee socio-istorice care denaturează adevărul şi-i pedepsesc pe cei pe care pretind că-i ajută[11]. Aşa cum orice observator atent îşi dă seama, aceasta nu e decît o formă modernizată de colonialism. Astfel, după dispariţia colonialismului instituţional, doctrinele de stînga, de origine franceză, au pregătit „cîmpul de bătălie" din Cambodgia, iar în statele africane care şi-au cîştigat de curînd independenţa s-au strecurat diverse variante ale dogmelor socialiste tip „a treia cale", cu rele rezultate asupra economiei (şi locuitorilor) acestor state.

Mai mult, preocuparea aproape exclusivă pentru rănile „postcolonialiste" ale literaturilor non-europene are un aer de condescendenţă (probabil e chiar jignitoare), fiind, în esenţă, o ramură a neocolonialismului pe care afirmă că îl combat. De exemplu, culturile indiană şi chineză sînt prea vechi şi prea solide ca să fie acum reduse la simple reacţii arţăgoase la adresa altei culturi cu

---

[10] Un exemplu tipic e Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes*, 201-29. Vezi excelentul eseu al lui Louis Menand, „Being an American: How the United States is Becoming Less, Not More Diverse", *TLS*, 30 octombrie 1992, pp. 3-4. Vezi şi subtilele nuanţări din Wlad Godzich, „Emergent Literature and the Field of Comparative Literature" în *The Comparative Perspective on Literature*, editată de Clayton Koelb şi Susan Noakes (Ithaca, N.Y. şi Londra: Cornell University Press, 1988), 18-36

[11] Astfel, Mircea Eliade, „Schöpfungsmythos und Heilsgeschichte", *Antaios* 9, nr. 4 (1967): 300-332, argumentează corect împotriva unei interpretări pur economice şi/sau antropologice a societăţii tribale, pe care o consideră înjositoare tocmai pentru că nu ia în consideraţie tipul de cadru mitic care (pe drept sau pe nedrept) era considerat crucial de către acele societăţi.

care ele s-au întîlnit probabil de-a lungul unei zecimi sau mai puţin din existenţa lor[12].

În plus, multiculturalismul este, vai, gata să genereze exponenţial noi forme de negare a alterităţii şi de justificare a violenţei împotriva minorităţilor: planeta noastră e plină de „mici" războaie etnice[13]. Imaginea devine şi mai completă dacă ne amintim de conflictele nesîngeroase din Belgia, Canada, Franţa, Spania, chiar Elveţia şi S.U.A., toate altfel considerate exemple de practică democratică. Nu ar fi nedrept să spunem că, la fel ca şi globalismul, multiculturalismul poate foarte bine să găzduiască germenii propriului său tip de antiumanism.

VII.

Nu uităm, bineînţeles, că aceste descrieri se limitează intenţionat la trăsăturile negative, reprezentînd cel mai rău lucru care se poate întîmpla. În realitate, aşa cum am mai spus, prevalează forme

---

[12] Vezi reacţia aprinsă la teoriile lui F. Jameson şi ale altora în Ahmad Aijaz, *Theory: Classes, Nations, Literatures* (New York şi Londra: Verso, 1992), 95-122, sau Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West* (Londra şi New York: Routledge, 1990), 91-118, sau Andreas Bertoldi, „Nationalism, Humanism, Multiculturalism, and the Valorization of 'Third-World Literature'", în *SAVAL Conference Papers* 12 (martie 1993): 346-63.

[13] Un set întîmplător de date ne spune, de exemplu, că, pînă în primăvara anului 1993, patruzeci şi şapte de ţări au fost implicate în conflicte etnice violente: opt în Europa (inclusiv Rusia şi Cipru), zece în Orientul Mijlociu (inclusiv fostele republici sovietice), cincisprezece în Africa subsahariană, unsprezece în Asia şi patru în America Latină – o distribuţie destul de egală. Statistica e luată din *Reason* 25, nr. 4 (august-septembrie 1993): 64. E evident aleasă arbitrar, dar sînt sigur că cifrele mai recente ar duce la rezultate similare.

intermediare, adesea foarte neplăcute, iritante sau cel puţin derutante, deşi cîteodată au ca rezultat interacţiuni mai plauzibile, rodnice chiar. O bună parte a eforturilor la care asistăm în lumea contemporană reprezintă o anume căutare a unui teren comun pe care să se întîlnească diverse valori umane universale (probabil aristotelice), într-un climat raţional şi prietenos, fără a ignora nevoia presantă de diversitate, pluralism, heteronomie şi definire multidimensională a fiecărei identităţi: tînăr şi bătrîn, bărbat şi femeie, universal şi local, secular şi transcendent şi aşa mai departe. Astfel, postmodernismul ar putea fi depăşit, nuanţat sau îmblînzit. Valorile democratice (cel puţin dacă sînt înţelese într-un sens mai larg), respectul autentic pentru persoana umană, acceptarea îndrumării raţiunii naturale şi a bunului simţ, rolur binefăcător pe care o tehnologie bine controlată îl poate juca – acestea sînt cîteva trăsături caracteristice unui orizont comun de înţelegere în care diversitatea şi umanismul universal pot coexista, fără anxietatea provocată de elementele arbitrare şi relative. Similar, mulţi oameni tind deja să încline spre o definire a umanităţii noastre bazate pe nevoile naturale planetare şi pe legăturile noastre spirituale, recunoscînd necesitatea stabilirii universalităţii de jos în sus, şi nu de sus în jos. Există chiar semne ale reînnoirii surselor spirituale ale Iluminismului, care par să indice aceeaşi direcţie ca şi tradiţia umanismului creştin, aşa cum s-a arătat mai înainte (capitolul VI).

Aceste semne sau speranţe, banale sau nu, sînt, totuşi, uşor în afara miezului argumentului meu. Scopul meu e să demonstrez că, în societatea contemporană, rolul frumosului (limitat la literatură) ca instrument de edificare a unui umanism adevărat, puternic şi credibil şi ca spaţiu de identificare a soluţiilor conflictelor de azi, acest rol deci e greşit înţeles şi subapreciat. Există un punct de vedere raţionalist, empiric, utilitar conform căruia literatura ar fi un lux inutil. În acelaşi timp, cei care aclamă diversitatea negînd relevanţa rădăcinilor istorice acceptă literatura numai dacă e angajată în anumite scopuri socio-naţionale; ei neagă valorile estetice, dispreţuind multe elemente

tradiţionale sau care se opun progresului, inerente oricărei producţii culturale serioase. Încercările de a transforma literatura într-o anexă a cîtorva indicatori biologici selectaţi (gen, rasă sau altele) duc inevitabil la devalorizarea acesteia. Cel care pierde nu e cunoscătorul rafinat, ci societatea în ansamblul ei, lipsită fiind de intuiţiile şi experimentele literare.

Ce vreau să spun cu aceasta?

VIII.

În mod tradiţional, literatura a avut rolul de depozitară a memoriei sociale[14], ea a păstrat sau a conservat tradiţiile şi valorile în forma lor integrală, unitară, exemplară. Aşa au stat lucrurile cu literatura Greciei, Japoniei şi Chinei antice şi aşa încă stau cu literatura mai recentă – de exemplu, romanele secolului al XIX-lea – şi chiar cu modernismul lui Eliot şi Joyce sau cu postmodernismul lui Derek Walcott, Gabriel Garcia Márquez ori John Barth. Spre deosebire de tradiţiile discursului religios, socio-politic sau ştiinţific, literaturii îi este caracteristic faptul că o parte a identităţii constitutive şi definitorii a tradiţiei literare o reprezintă interacţiunea multiplicităţii. Ambiguitatea, indeterminarea, fluiditatea, instabilitatea textuală, abundenţa de sensuri (uneori opuse, contrastante) sînt mereu deja o parte a literaturii. Este absolut crucial pentru societate să aibă la dispoziţie un ajutor ca literatura, în care elementul interactiv atît tradiţional, cît şi experimental este prezent cu cea mai mare intensitate.

---

[14] Michael Landmann, „Tout finit par des chansons: Die Kunst als Bewahrerin von Magie und Mythos", în *Antaios* 4 (1962): 405, care are păreri adesea exprimate de Eliade care, la rîndu-i, reînnoieşte opinii exprimate de Hamann, Herder şi adepţii lor din generaţia următoare. Mai recent, Czeslaw Milosz a etichetat amintirea, memoria, ca adversară a ideologiei.

Mai mult, literatura, cel puţin în Vest, dovedeşte de secole faptul că tema ei centrală nu e atît păstrarea unei tradiţii fixe, cît consemnarea unei tradiţii a *schimbării.* Capodoperele occidentale au ca subiect emanciparea omului şi negocierile dintre trecut, prezent şi viitor. Se poate spune aceasta despre Homer, Eschil şi Vergilius; despre Cervantes, Shakespeare şi Goethe; despre autorii lumii de azi. Repet, pur şi simplu nu există nici un alt mijloc prin care multiplele nuanţe ale adevărului să fie redate în toată bogăţia lor şi în care relaţia omului cu timpul să fie descrisă cu mai multă acurateţe şi talent.

Literatura e construită – iar aici terminologia se poate schimba, nu însă şi realitatea – pe nivele de structură şi textură. Un curent critic cel puţin considera multiplele relaţii dintre textură şi structură ca fiind adevărata esenţă a literaturii, susţinînd că nuanţările şi pretenţiile texturii sînt mai importante decît structura însăşi[15]. Această judecată literară poate fi corectă sau incorectă, însă modelul structurii şi texturii e, neîndoios, de maximă utilitate în felul în care privim funcţionarea vieţii publice şi mai ales în problema dilemelor globalismului şi multiculturalismului. Voi aduce doar un exemplu specific din multe altele: categoriile tragicului şi tragediei, care sînt adeseori considerate cel mai frumos lucru pe care îl poate oferi literatura. Substanţa însăşi a literaturii tragice este o recunoaştere a meritului şi nobleţii a ceea ce a fost învins şi înlocuit din punct de vedere istoric sau psihologic. Literatura tragică oferă exemple unice de dreptate, de nepărtinire, de judecată extrem de fină şi nuanţată asupra conflictelor de valori[16]. Ne putem noi îndoi de faptul că, dacă

---

[15] „Noii Critici", astăzi mult înrăiţi, şi-au fundamentat teoretizările pe această distincţie: John Crowe Ransom, Allen Tate şi Cleanth Brooks cei mai vizibili între ei. Dihotomii oarecum similare au fost propuse de formaliştii ruşi la vremea lor, precum şi de poeticienii academici clasici, adepţi ai asocierii tradiţionale dintre formă şi conţinut.

[16] Johannes Volkelt, *Aesthetik des Tragischen* (1905; Munchen: Beck, 1923), Max Scheler, „Zum Phänomen des Tragischen", în *Vom Umsturz der*

fie şi o fărîmă dintre aceste calităţi ar fi adoptată în viaţa noastră publică (sau în dilema dintre globalism şi multiculturalism), influenţa ar fi una absolut binefăcătoare?

Încă un lucru înainte de a aduce în discuţie literatura comparată. Chiar şi felurile în care literatura se poate schimba şi, probabil, *se va* schimba sînt relevante pentru istoria mai largă a societăţii noastre. Să ne gîndim la o analogie cu schimbarea gărzii dintre clasic şi romantic în perioada 1750-1850 în Europa Occidentală. În vremea aceea, mulţi credeau că răsturnarea regulilor clasice, a gustului clasic – a canonului clasic în general – era ceva apocaliptic. Schimbarea standardelor unei umanităţi comune civilizate şi rafinate, identificate cu progresul şi binefacerea, a fost primită cu suspiciune şi furie. Propunerile de a face un obiect al admiraţiei din figuri noi ale culturii naţionale au provocat scandal. Ce s-a întîmplat în realitate? Pînă la sfîrşitul secolului al XIX-lea s-a restabilit un anume echilibru în problemele canonice. Tradiţiile clasice nu au dispărut, dimpotrivă, diverse ţări au experimentat valuri succesive de renaştere neoclasică (după cum voi arăta într-un capitol ulterior), iar stilurile clasice au supravieţuit sub numeroase aspecte. Se poate vorbi, de obicei, de o anumită coexistenţă, cu diverse accente de la un sistem educaţional la altul, care a reuşit să se menţină pînă în zilele noastre, două secole după schimbarea canonică[17].

Nu e deloc cu neputinţă să descriem prin analogie procesele care se desfăşoară la sfîrşitul secolului al XX-lea, distribuind, de această dată, în rolul „clasicului" întreaga cultură „canonică" eurocentrică (fie ea clasică, romantică sau modernistă), în timp ce locul „romantismului" să fie luat de formele populare ale literaturii, de literatura de consum, de formele marginalizate ale naraţiunii (scrise adesea de femei), de literaturile non-europene din trecut şi

Werte (1919; Berna: Francke, 1955), 149-70. Ştefan A. Doinaş, „Tragic şi demonic", în *Lectura poeziei* (Bucureşti: Cartea Românească, 1980), 419-96.

[17] Vezi şi capitolul XI (despre canon) din acest volum.

din prezent şi aşa mai departe. Deocamdată, comunicarea dintre cele două tabere ia deseori forma negaţiei sau contestaţiei, însă nevoia presantă de un anume echilibru, de coexistenţă a celor două cîmpuri morfoculturale ar putea ieşi biruitoare după un timp. Aceasta e direcţia indicată de istoria literară.

Însă nici nu putem exclude un scenariu diferit: o umanitate protoplasmatică, infinit de maleabilă, în care scriitorul şi creatorul de artă să se ocupe cu diverse urzeli şi maşinaţiuni, cum doreau Lenin şi Gorki, pe de o parte, şi industria americană a reclamelor (deşi diferit), pe de cealaltă parte: croirea ideologică a unei lumi mecanice lipsite de memorie. Distopiile au plăcutul obicei de a nu deveni mereu realitate, însă, în orice caz, nu ne putem îndoi că primul model al schimbării, cel care transpare din istoria literară, e de preferat celuilalt, condus de o ideologie socială rigidă. Ştim că organul central al circulaţiei sîngelui la om, inima, e considerat sănătos dacă are mici variaţii neregulate în ritmul bătăilor: în contrast, ordinea perfectă ridică suspiciunea apropierii unui atac de cord. După părerea mea, aceasta e o imagine perfectă a distincţiei dintre literar şi ideologic.

IX.

O privire asupra tehnicilor literaturii comparate va dezvolta aceste aspecte. Literatura comparată e una dintre acele rare discipline destinate încă de la apariţie studierii interacţiunii sub diverse unghiuri; obiectul ei propriu-zis nu a fost unul clar şi stabil, ci „relaţional", ca să zicem aşa, dinamic şi schimbător. El a conţinut acea interacţiune dintre stabilitate şi schimbare care, după părerea unor teologi ca Balthasar şi alţii, e, în ultimă instanţă, inspirată de activitatea trinitară. Cu siguranţă, în ultimele decenii, un număr tot mai mare de ramuri ale cunoaşterii (în ştiinţele umaniste, în ştiinţele lumii fizice şi ale lumii vii etc.) par să fi ajuns la concluzia că şi ele ar dori să se

poziţioneze într-un sistem de relaţionări, însă puţine sînt cele care, în realitate, *s-au născut* aşa.

Într-adevăr, literatura comparată afirmă că există multiple moduri de clasificare şi organizare a literaturii, fără a nega realităţile unităţilor etnice, lingvistice şi naţionale. Împărţirea şi clasificarea se pot face pe multe direcţii, dar aceasta nu slăbeşte literatura, ci, dimpotrivă, o întăreşte.

De exemplu, considerînd *genul* o categorie centrală, comparatiştii au putut alătura artefactele greceşti, elisabetane şi japoneze: cînd reperul a fost *epicul*, ei au inventat o lume în care elementul celtic, babilonian, balcanic, indian, mezo-american, greco-roman, african şi încă altele coexistau. Piesa lirică, ficţiunea romanescă şi multe alte denumiri generice similare, toate reuşesc să creeze cadre în interiorul cărora se întîlnesc realizările culturale care, prin contrast sau asemănare, se pun în valoare în mod reciproc. Rezultatul e un tip de ordine în care multiculturalismul rămîne el însuşi, dar fără a mai fi pus în postura de a se opune posibilităţilor unui umanism universalist.

Nu vreau să intru în prea multe detalii tehnice. E destul să spun că alte concepte create şi utilizate des în literatura comparată se comportă în mod asemănător. Comparatiştii recurg la „teme" pentru a grupa lucrări din diverse literaturi, limbi şi culturi: războiul, dragostea, providenţa sau hazardul sînt doar cîteva astfel de teme care pot fi întîlnite în toată lumea, deşi sub diferite forme. Tot ei arată cum corespondenţele în „perioadă" aduc rezultate analoage.

Nu numai că se poate arăta cum a înflorit în Spania, Polonia, Italia şi Anglia o literatură renascentistă sau romantică cu trăsături caracteristice înrudite, ci îi auzim tot mai des pe cercetători vorbind despre paralelele dintre literaturile medievale ale Europei, Chinei sau Persiei, fiecare avînd propriul ethos cavaleresc şi chiar surprinzătoare asemănări ale formei.

Astfel, sînt sigur că există numeroase observaţii neaşteptat de interesante care se pot face asupra abordării problemelor-cheie ale

societăţii contemporane plecînd de la tehnicile literaturii comparate. Simplificările globale pe care toţi le folosim – alb, asiatic, negru – nu funcţionează în ochii unui comparatist atent. Folosirea unui cuvînt ca „asiatic" pentru desemnarea nediscriminată a unui corean, a unui bengalez, a unui filipinez şi a unui tibetan e o formă brutală de colonialism semantic care, într-un mod insultător, le neagă acestora şi altora orice urmă de identitate proprie. Un african-american aparţine unui grup foarte specific care diferă mult de etnicii caraibieni sau zulu, astfel încît termenii „cultură africană" sau „cultură europeană" ar trebui folosiţi cu cea mai mare precizie, date fiind realităţile multiple (chiar contradictorii) acoperite de aceste cuvinte[18]. De-a lungul secolelor, foarte puţini est-europeni s-au identificat ca „albi". Tot aşa, în toată Europa de Est există o puternică cultură orală populară şi o practică medicală naturală care seamănă bine cu realităţile din America Latină, Africa şi Caraibe, fiind însă foarte diferite de realităţile din raţionalista şi industrializata Americă de Nord, de exemplu.

Pe scurt, o pregătire în literatura comparată tinde să ne descurajeze înclinaţia indolentă către nivelările simpliste, către ignorarea distincţiilor. Are acest efect, printre altele, nu datorită vreunei diminuări a opoziţiilor şi polarităţii, ci, dimpotrivă, unei sporiri a

---

[18] Din fericire, o mulţime de rapoarte indică începutul unui proces de conştientizare a acestor distincţii, chiar şi la nivelul manevrelor politice de zi cu zi. Aproape la întîmplare, voi menţiona „New York City Plays the New Ethnic Politics", *Washington Post*, 15 octombrie, 1993, pp. 1, 19. După părerea mea, tocmai refuzul timorat de a complica orice *Auseinandersetzung* cu alteritatea poate duce la gesturi condescendente, nivelatoare: cazul criticilor care „nu reuşesc" să vadă distanţa dintre un Derek Walcott şi o Maya Angelou sau dintre un Charles Johnson şi Toni Morrison, pe de o parte, şi o Alice Walker. Pentru un tratament mai complex al impunerii unor tipare non-vestice de către multiculturaliştii înşişi, vezi Aijaz Ahmad, „Jameson's Rhetoric of Otherness and the 'National Allegory'", *Social Text* 17 (toamna 1987): 8-9ff.

acestora. Polarităţi în interiorul polarităţilor, după cum am menţionat anterior, dar şi polarităţi în exteriorul polarităţilor. Într-adevăr, la un anume nivel putem vorbi despre o opoziţie binară pe care o numim „vestic/non-vestic", însă ştim, de asemenea, că opoziţiile binare de tipul bărbat/femeie, tînăr/bătrîn, transcendent/imanent şi altele o intersectează şi se amestecă într-o manieră care uneşte şi discriminează deopotrivă. Simpla pluralitate şi diversitate a acestor distincţii propune o rodnicie a relaţiilor umane care se dovedeşte atît ordonată, cît şi haotică; se poate contracara astfel orice ideologie îngustă bazată pe ură şi putere. Chiar şi atunci cînd se ocupă cu diferenţa, literatura comparată are de-a face vrînd-nevrînd cu elementele transculturale comune, cu legăturile orizontului religios, ale valorii estetice şi asemănărilor formale, reducînd confuzia şi relativitatea.

X.

Scrutarea viitorului e o acţiune riscantă, dar nu imposibilă. Astfel, se prea poate ca, peste cincizeci de ani, centrele decizionale ale lumii să nu se mai afle la New York, Washington, Paris şi Bruxelles, ci în Sao Paolo, Bombay sau Beirut, ori în Shanghai, Singapore şi Tokyo. Ceea ce pare mult mai puţin probabil în viitorul apropiat e faptul că se vor schimba radical categoriile comunicării şi modurile de producţie, operare şi gîndire ale societăţii planetare în formare. Fie că ne place, fie că nu, realitatea obiectivă ne arată că toţi trăim (şi, foarte probabil, vom continua sa trăim) în mediul mental şi social care s-a născut pe terenul occidental. Categoriile şi aspectele vestice sînt, şi nu vor înceta să fie, gramatica socială şi intelectuală în care continuăm să comunicăm, indiferent de continent sau origine etnică. Această gramatică comună (tehnologia, organizarea raţională a producţiei, impactul medical, abordarea naturii şi a organizării socio-politice) nu se restrînge, ci se extinde cu fiecare zi care trece. Sub

guvernarea britanică din India şi Africa, s-au păstrat numeroase trăsături ale societăţii de tip tradiţional: abia în epoca postcolonială a avansat occidentalizarea cu rapiditate. Prăbuşirea apartheid-ului în Africa de Sud a accelerat occidentalizarea în acea parte a lumii, nu a încetinit-o. În Europa de Est, sistemul comunist s-a interpus temporar între acele societăţi şi modul de producţie vestic: acum că zidul a dispărut, occidentalizarea are loc într-un ritm mult prea rapid pentru mulţi oameni. Chiar şi în teritoriile unde izolarea faţă de Vest e la cel mai mare preţ, fiind preferate căi de civilizare alternative (mă gîndesc la, de exemplu, Myanmar, China, Iran sau Paraguay), cel puţin pentru o vreme apropierea modernităţii şi postmodernităţii pare de neînfrînt.

Date fiind aceste realităţi, concluzia inevitabilă e că toată lumea, şi mai ales noile generaţii, ar trebui să ajungă să înţeleagă ceea ce am numit mai înainte „regulile gramaticale", nu ca un set de obiecte magice, statice şi neinteligibile, ci în procesualitatea lor, în devenirea, creşterea şi schimbarea lor, adică în identitatea lor specifică. Numai prin studiul istoriei gîndirii şi culturii vestice, în fluiditatea ei dinamică, cu cauzele ei, cu defectele şi aberaţiile ei, putem sluji cel mai bine tradiţiile multiculturale şi, mai ales, pe cele non-vestice[19]. O

[19] Înrudit cu argumentul lui E.D. Hirsch, *Cultural Literacy* (Boston: Houghton Mifflin, 1987). Alt exemplu: Faulkner a început să fie apreciat mai mult în America mult după 1946 (data apariţiei lucrării lui Malcolm Cowley, *Portable Faulkner*). Şi totuşi, pînă la acea dată, Sartre, altfel un anti-american militant, proclamase statutul cvasi-divin al lui Faulkner, al cărui public cititor devotat din Italia sau Japonia îl depăşea numeric pe cel din Statele Unite. Ne putem gîndi la o singură explicaţie plauzibilă. Ca şi Joyce, Faulkner scria despre marginalitate şi centralitate. Amîndoi încercau într-un mod foarte imaginativ şi sofisticat să descifreze traumele emancipării, modernizării, alinierii la spiritul vremii. Amîndoi încercau să recupereze ce puteau din valorile tradiţionale, localitatea, alteritatea, semnificaţia trecutului pentru prezent. Ambii ni se oferă ca

adevărată atitudine de încurajare a diversităţii trebuie să implice cultivarea istoriei ştiinţelor umaniste. La rîndul ei, literatura e cel mai fertil teren pentru înţelegerea opţiunilor multiculturale, a interacţiunilor universaliste şi a expresiilor idiomatice ale identităţii.

Viitorul literar poate fi foarte bine unul al amestecului de tot felul, după cum se poate vedea deja. Astfel, orice cititor serios îşi poate da seama cît de mult contribuie pe plan cultural şi literar scenariile tragice ale interacţiunii dintre tradiţiile japoneze şi religia creştină, din creaţia lui Shusaku Endo. Lucrarea lui Derek Walcott, *Omeros*, ne oferă o rescriere a unui mit-cheie mediteranean din perspectivă caraibiană, similară felului în care Joyce a făcut acest lucru din perspectiva Dublinului irlandez. Marele scriitor angolez Luandino Vieira e un studiu de caz de primă mînă în ceea ce priveşte combinarea tradiţiilor europene şi africane, în care se remarcă folosirea deliberat neortodoxă a limbii portugheze, precum şi admiraţia nestînjenită faţă de unii autori care în alte părţi ale lumii sînt blamaţi pentru apartenenţa lor la canonul înalt. Paginile pline de o seninătate tristă şi înţeleaptă ale romancierului bosniac Ivo Andrić ilustrează nişte forme de interacţiune simbolică şi istorică dintre comunităţile etnice şi religioase, care te bîntuie cu cîntecul lor despre şanse pierdute şi sînge vărsat de cei care au crezut că ideologia e mai bună decît literatura. Amos Tutuola, probabil cel mai interesant autor al valoroasei şcoli literare nigeriene, se apropie cu imaginaţia sa vie de romanticii şi suprarealiştii europeni. Născut în India, Vikram Seth poate scrie (în engleză) un roman despre California (în versuri inspirate de tradiţia romantică rusă) şi, cu egală şi nonşalantă eleganţă (şi tot în engleză), un roman lung, realist, despre toate nivelele societăţii indiene de la jumătatea secolului al XX-lea. V.S. Naipaul nu se teme să aplice întregii lumi a treia acelaşi tratament satiric necruţător aplicat de Jonathan Swift sau Evelyn Waugh

---

exemple de primă mînă ale felului în care elementul literar (comparativ sau nu) poate fi de ajutor în nevoile stringente ale societăţii contemporane.

propriilor lor societăţi, iar acelaşi lucru se poate spune şi despre Salman Rushdie vizavi de propria sa tradiţie. În plus, devine tot mai dificil să identifici etnic figurile literare. Nabokov e rus sau american? Beckett e francez sau irlandez? Eliot e englez sau american? Naipaul e caraibian, indian sau britanic? Brodski e evreu, rus sau american? Şi aşa mai departe pînă la Salman Rushdie, Kazuo Ishiguro sau Guillermo Cabrera Infante. Oricare ar fi răspunsul, direcţia generală pare clară.

XI.

Am vorbit despre greutatea şi impactul ştiinţelor umaniste în general şi literaturii comparate în special, în legătură cu una dintre cele mai importante probleme ale lumii contemporane. Sînt adînc convins că literatura e o resursă umană unică: un mediu în care imaginile, discursurile, posibilităţile sînt permanent probate, unele lîngă altele sau, dimpotrivă, unele faţă de altele. E un exemplu al felului în care identitatea se împacă cu multiplicitatea. Literatura creează spaţiul în care învăţarea şi acţiunea devin posibile şi capătă înţeles. În moduri specifice, literatura comparată creează limbaje şi metode de abordare a unora dintre cele mai dificile probleme ale vremii: globalismul şi multiculturalismul. A nu te folosi de asemenea resurse e o nerozie, iar a încerca să le subordonezi imperativelor politice şi ideologice înseamnă să provoci confuzia şi relativizarea despre care am vorbit la începutul acestui capitol.

Aşa cum am declarat deja, am lăsat deoparte orice pretenţie absolută asupra esteticului ca forţă mediatoare sau curativă a tulburărilor geopolitice de azi. Alte lucruri sînt cel puţin la fel de importante, iar unul dintre acestea e, fără îndoială, prioritatea demnităţii persoanei în faţa ideologiilor. Opiniile mele ar putea fi rezumate în felul următor.

Teoriile şi practicile multiculturale, apărute în jurul anului 1800, dar extinse astăzi, tind să răspundă la procesul obiectiv al modernizării globale. Pe parcurs, au şi tendinţa de a-şi construi propriul dogmatism: separarea absolută a grupurilor umane, de obicei de-a lungul liniilor rasei/genului/clasei, precum şi un soi de relativism despotic. Dacă încercăm să răspundem preocupărilor legitime pentru identitate, alteritate şi localism fără să cădem în capcana relativităţii dogmatice, răspunsurile noastre vor lua forma unei duble spirale.

Asistăm la un proces evolutiv de aliniere şi unificare globală şi, în acelaşi timp, la răspîndirea impetuoasă a unei teorii antitetice a relativismului şi separării culturale. Cea mai bună cale de a evita alianţa grotescă şi malignă a celor două este *adîncirea* temeliilor acestora. Examinînd reacţiile la presiunile globalizării şi modernizării, descoperim elemente comune de dinamică reactivă în cele mai diferite locuri. De vreme ce ele, indiscutabil, nu se imită reciproc, deducem că ar corespunde unor dimensiuni ale naturii umane.

Astfel se schiţează contururile unui nou fel de umanism: unul care admite realitatea incontestabilă a relativismului cultural şi care, în acelaşi timp, arată că acesta e relativ el însuşi, deci nu poate şterge complet identitatea. Limbajul literaturii şi religiei e unul dintre cele mai bune instrumente cu care pot fi abordate elementele de stabilitate localiste sau universaliste[20].

---

[20] În diferite forme, această lucrare a fost susţinută între 1993-1995 sub formă de conferinţă la Universitatea Catolică a Americii (Washington D.C.), la Universităţile din Leuven, Amsterdam, Georgia, Bloemfontein, Natal (Durban), şi conferinţe la Kennesaw (Georgia) şi Potchefstroom (Africa de Sud). Circa trei paragrafe apar şi în studiul meu „J.F. Cooper, East European, and African-American Intelectuals: Relativizing Cultural Relativism" (în *The Triumph of Imperfection*). Pentru ajutorul acordat la corectarea unor erori aş dori să le mulţumesc lui Marshall Brown şi Gary Saul Morson. Pentru inspiraţie (fie şi indirectă), le sînt îndatorat Monseniorului Robert Sokolowski, lui Jude Dougherty, lui William

Acum vor urma cîteva capitole mai specifice, care vor încerca să explice un pic mai detaliat cum se desfăşoară acest proces. Problema „literaturii canonice" e, neîndoios, una de maximă importanţă aici. Totuşi, unele mici demonstraţii separate pot arăta, o dată în plus, că ştiinţele umaniste sînt adevăraţi stîlpi ai continuităţii şi stabilităţii în interiorul postmodernismului.

Wallace, O.P., şi mai ales răposatului Thomas Prufer, toţi admirabili reprezentanţi a ceea ce eu am numit umanism creştin. Repet faptul că nu pretind aici că literatura ar putea, singură, să ofere toate soluţiile (sau măcar pe cea principală). Capitolul VI despre martiriul creştin şi umanismul creştin, din acest volum, oferă dovezi concludente în ceea ce priveşte părerile mele. Aş putea adăuga aici unele lecţii istorice date de secolul al XX-lea. Prima ar fi aceea că dictatura şi violenţa ca instrumente politice nu sînt doar diabolice şi inacceptabile, ci sînt şi nişte instrumente rele, ineficiente. O a doua lecţie, la fel de importantă ca şi prima, dar mai puţin înţeleasă, e că judecarea oamenilor pe categorii şi nu ca indivizi e drumul spre dezastru. Deja la începutul secolului nostru, marele eseist şi satirist vienez evreu Karl Krauss consemnase în ziarul său, *Die Fackel*, sloganul „Ich hasse Rasse Klasse Masse" (care s-ar putea traduce prin: urăsc conceptele de rasă, clasă, masă). Singura cale dreaptă şi adevărată de a judeca pe om e ca persoană umană individuală, creatură unică şi responsabilă a lui Dumnezeu, cum s-ar spune în vechea retorică. Ambele modele discutate sînt, în moduri diferite, înclinate spre judecăţile de grup. Ambele ar avea de cîştigat de pe urma unui tratament corector al individualismului istoricist pentru a funcţiona cum trebuie şi pentru a-şi diminua potenţialul distructiv. Cuvintele pline de spirit ale lui Albert Camus (că ar fi dorit să facă parte din partidul politic al acelora care nu sînt prea siguri că au dreptate) ar putea fi amintite aici.

I.

Numărul de colegii şi universităţi americane cărora le place să se descrie, mai mult sau mai puţin justificat, romano-catolice şi care sînt încă sponsorizate de ordine religioase, dioceze sau alte autorităţi ecleziastice continuă să fie impresionant, deşi periodic, dintr-un motiv sau altul, legitimitatea lor este pusă sub semnul întrebării. Ele încă sînt mai numeroase decît universităţile catolice care există în orice altă ţară a lumii. Acest sistem a fost în mare parte dezvoltat în secolul al XIX-lea, cu scopul iniţial de a proteja minţile tinere de programele ideologice ale instituţiilor de stat seculare sau, mai mult, de alte religii (în special de educaţia superioară oferită şi sponsorizată de creştinii protestanţi, care reprezentau majoritatea intelectualilor şi a populaţiei americane). Şi mai exact, instituţiile catolice de acest tip au avut scopul de a pregăti lideri în diverse domenii pentru numărul tot mai mare de cetăţeni catolici ai Statelor Unite, sau profesori de gimnaziu, de liceu sau chiar pentru aceste colegii. Situaţia s-a menţinut pînă în anii 1960 sau începutul anilor 1970, însă de atunci încoace au fost ridicate unele întrebări de către observatorii specializaţi, absolvenţi, părinţi ai studenţilor şi, nu în ultimul rînd, de către studenţii înşişi, în ceea ce priveşte stabilitatea şi orientarea acestor instituţii. Nu am de gînd să mă implic aici în această discuţie, dar s-ar cuveni să spun că aceste evenimente au fost

declanşate de un mediu postmodernist sau, în orice caz, de ceva foarte asemănător.

Nu mă voi amesteca în conflictul privitor la starea sistemului universitar catolic, ci voi începe de la zero, întrebînd ce înseamnă să predai o disciplină (aflată pe cîmpul de luptă!) dintr-o perspectivă catolică. De ce „aflată pe cîmpul de luptă"? Deoarece am în vedere probabil singura disciplină care se găseşte sub tirul propriilor profesori şi cercetători. Uitaţi-vă oriunde vreţi, nu veţi găsi nicăieri specialişti în chimie sau astronomie (sau optică sau ortopedie, cum doriţi) care să susţină înfocat că obiectul muncii lor nu există, ori ar trebui înlocuit cu altceva, ori e cumva malefic social. În schimb, în studiile literare, cei care vor să facă din literatură principalul lor subiect de cercetare sînt adeseori insultaţi sau marginalizaţi, dacă nu chiar dispreţuiţi şi consideraţi primitivi şi inacceptabili ideologic. Acest lucru durează de aproximativ un sfert de secol (de fapt, în universităţile laice şi în cele de stat fenomenul e mai pronunţat decît în cele catolice) şi începe să dea roade. Directorii acestor instituţii sînt adeseori convinşi că, de vreme ce înşişi practicanţii acestei profesii au aceste opinii, înseamnă că spun adevărul. Au început să înlocuiască literatura ca atare cu materii ca „studii gay şi lesbiene", „studii de rasă" şi/sau „studii de gen", „studii culturale" (un amestec de sociologie, politică şi istorie predat de persoane care nu au fost calificate prin licenţă să predea nici una dintre aceste materii) sau chiar „studii media", un alt domeniu vag şi nedefinit. De cîte ori universităţile catolice urmează această tendinţă, chiar cu cele mai bune intenţii, ele sînt convinse că se poziţionează în cele mai reprezentative curente de gîndire ale acelor discipline.

Ca să fim sinceri, trebuie să recunoaştem că, în instituţiile specific catolice, predarea literaturii e de mult pe teren nesigur, însă din motive cu totul diferite. Mulţi profesori şi directori administrativi nu au crezut niciodată că există un motiv tradiţional catolic pentru predarea literaturii, că, din punct de vedere catolic, literatura e o disciplină suspectă, un fel de cal troian pe cîmpul educaţiei.

Retorică şi compunere – da, dar poezie şi romane – mai degrabă nu. În astfel de împrejurări potrivnice, care ar fi cea mai prudentă cale pentru profesorii din acest domeniu care încearcă să predea literatură?

II.

Cred că orice răspuns ar trebui să se întemeieze pe ceea ce înţelegem noi prin „universitate catolică". Probabil că definiţia dată de cardinalul Newman nu mai e valabilă azi[1], deşi personal nu m-aş grăbi să o resping. Totuşi, există cîteva caracteristici pe care lumea se aşteaptă să le aibă o universitate catolică (şi prin „lume" înţeleg nu numai personalul de acolo, ci chiar – sau poate în primul rînd – oamenii *din afara* instituţiei). Astfel, de exemplu, e interesant faptul că mulţi părinţi islamişti şi arabi aleg universităţi catolice pentru copiii lor atunci cînd îi trimit, din străinătate, să studieze în Statele Unite. Motivul îmi pare evident. Aceşti părinţi nu se simt în nici un fel apropiaţi de credinţa şi valorile catolice, însă ei consideră că fiii şi fiicele lor se află mai în siguranţă într-o instituţie cu dimensiuni şi principii spirituale declarate decît într-una vădit seculară, adică materialistă, care încearcă să implementeze un program materialist.

Gîndirea lor poate să corespundă cu realitatea sau nu, însă, indiscutabil, ea e în conformitate cu gîndirea multor părinţi catolici americani (datele statistice ar fi foarte folositoare dar, în mod curios, nu sînt uşor de obţinut).

Ce aşteaptă, mai exact, părinţii şi studenţii aceştia? În lipsa (suspectă?) tot mai supărătoare a datelor statistice, voi încerca să speculez.

Primul lucru pe care o universitate catolică poate sau trebuie să-l ofere este înţelegerea trecutului. Deplina înţelegere a realităţii,

---

[1] John Henry (Cardinal) Newman, *The idea of a University* (1852; New York: Rinehart, 1960).

dacă e să spunem adevărul (neplăcut pentru mulţi), e imposibilă în absenţa unui echilibru între trecut, prezent şi viitor. Pur şi simplu nu e suficient să te bazezi exclusiv pe prezent şi să faci proiecţii nesigure ale viitorului, cum stau lucrurile cu un mare număr de universităţi non-catolice. Încă mai puţin ar trebui să fie acceptată interpretarea trecutului prin prisma prezentului. Sensul deplin şi natura trecutului s-ar putea să nu le avem niciodată, însă efortul de a-i obţine descrierea obiectivă trebuie să rămînă o obligaţie a oricărei comunităţi academice. Cu respectul cuvenit, sînt de părere că universităţile şi colegiile catolice sînt mai bine echipate şi orientate decît altele în vederea atingerii acestui ţel.

Al doilea principiu, separat, care călăuzeşte instituţiile catolice poate fi doar căutarea tenace şi cu răbdare a echilibrului corect între cunoaşterea de tip umanist şi cărturăresc şi scopurile utilitare. Da, ştiu că cei mai mulţi dintre viitorii noştri studenţi (catolici sau nu) caută să aibă în timpul studenţiei acele realizări care-i vor ajuta mai tîrziu să obţină o slujbă bine plătită şi să avanseze pe scara socială şi financiară. (Nici nu pomenesc de dorinţa de a-şi petrece anii tinereţii interacţionînd în mod plăcut cu colegii! Nu tocmai o noutate: acest scop, bănuiesc, trebuie să fi fost urmărit de secole de o mulţime de studenţi!) Acceptăm toate acestea. Dar universităţile şi colegiile catolice sînt sau ar trebui să fie conduse de convingerea că astfel de scopuri practice (sau de amuzament) urmează să devină compatibile cu valorile morale şi spirituale. De fapt, o privire mai atentă asupra celor mai multe instituţii academice anterioare ne arată că multe dintre ele recunosc măcar de formă astfel de combinaţii. Repet, sînt puternic înclinat să cred că instituţiile academice catolice sînt mai bine pregătite (cel puţin în principiu) să ofere combinaţiile ideale de instruire practică şi umanistă. Cei care beneficiază de acestea pot deveni persoane cu o mai mare responsabilitate morală şi spirituală (desigur, nu există garanţii sută la sută); de la ei ne-am putea aştepta să contribuie cumva la repararea unor neajunsuri de care cei mai mulţi dintre noi (de stînga sau de dreapta ideologic şi politic) ne

plîngem cînd vine vorba despre viaţa socială, politică şi economică a Statelor Unite sau, de ce nu, a lumii întregi.

Ce înţelegem prin „umanist"? Dispunem de mai multe definiţii. Dintre ele o voi alege, poate arbitrar, pe cea propusă de Ciriaco Arroyo y Morón, care a fost profesor de spaniolă şi literatură comparată la Universitatea Cornell[2]. În opinia sa, „ştiinţele umaniste" includ în primul rînd filozofia, religia, istoria, literatura şi limba. Personal, aş adăuga aici artele, dar sînt destul de mulţumit de structura descrisă de Arroyo. Ca şi acesta, sînt gata să susţin că includerea *obligatorie* a acestui corpus de cunoştinţe umaniste în pregătirea studenţilor (cel puţin!) le va îmbogăţi şi completa nivelul de educaţie fără a dăuna cîtuşi de puţin specializării lor „tehnice" sau „aplicative". Sînt sincer convins că universităţile şi colegiile catolice, dacă îşi respectă misiunea, pot atinge astfel de scopuri cel puţin la fel de bine, şi probabil mai bine, decît alte instituţii serioase de învăţămînt superior din Statele Unite şi din alte părţi. De fapt, sînt gata să sper că *toate* tipurile de instituţii academice ar fi capabile să ajungă la un echilibru între utilitatea practică şi principiile spirituale sau ideale sofisticate, nu numai cele catolice. Eu spun doar că structurile academice catolice au deja misiunea şi, cîteodată, structura acestor scopuri. De fapt, sînt gata să pornească, numai să dorească şi să se decidă.

III.

Ajung acum la modul în care *literatura*, care face parte din complexul ştiinţelor umaniste, poate contribui la acest proces. Voi cita dintr-un gînditor relativ neutru, fără legături strînse cu religia dar neostil

---

[2] Ciríaco Arroyo y Morón, *The Humanities in the Age of Technology* (ed. spaniolă orig., 1998; Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 2002).

acesteia, şi anume cărturarul italian Umberto Eco. El defineşte utilitatea literaturii ca mod „de a cultiva abilităţi precum rapiditatea percepţiei şi a inducţiei, construirea ipotezelor, afirmarea lumilor posibile, sofisticarea morală, competenţa lingvistică, conştiinţa valorii"[3].

Ca şi mine, cei mai mulţi cititori – cred – vor considera această definiţie (citată de mai multe ori în această carte, aşa cum merită!) ingenioasă, elegantă, lămuritoare şi corectă. Cu toate acestea, are un neajuns. Ca s-o aplici în realitate, trebuie să fii înzestrat cu ceea ce noi numim „talent", sau cu multă experienţă practică. Definiţia nu e alcătuită dintr-un set de trăsături care să poată fi cu uşurinţă „predate" sau altfel transmise profesorilor şi discipolilor deopotrivă. Trebuie să ne dăm singuri seama, cu mintea noastră mai înceată, *cum* ar trebui predată literatura astfel încît impactul ei asupra modelării generale a minţii şi viitorului comportament al studenţilor, precum şi asupra intereselor lor spirituale să fie maxim.

Primul lucru care ne apare imediat în minte este să recurgem la *interconexiunile* ştiinţelor umaniste. Am cîţiva buni prieteni şi colegi de modă veche care încă folosesc termenul „literatură" în cel mai larg sens al lui: ei îi includ, de exemplu, pe Titus Livius şi pe Tacit în „literatură" (doar se citesc, nu-i aşa?). Nu e nevoie ca noi să mergem atît de departe. E destul să arătăm că legăturile literaturii (în sensul ei mai restrîns) cu filozofia, religia şi/sau istoria, să indicăm contextele, cadrele de lucru, reţelele, analogiile, lungimile de undă comune. Acest lucru va conferi imediat literaturii o adîncime de perspectivă,

---

[3] Umberto Eco, „*Lector in Fabula*: Pragmatic Strategy in a Metanarrative Text", în *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts* (Bloomington: Indiana University Press, 1979). Deşi prima publicaţie a lui Eco a fost un studiu despre estetica lui Aquinas (1956), atitudinile sale de mai tîrziu au fost moderat sceptice. Un bun exemplu e Umberto Eco şi Carlo Masia (Cardinal) Martini, *Belief or Non-Belief* (New York: Arcade, 1997). (Aceasta e o antologie de corespondenţă publică tipărită original în 1995, în periodicul italian *Liberal,* sub patronajul cunoscutului cotidian *Corriere della sera.*)

dar va arunca lumină şi asupra domeniilor înrudite, înzestrîndu-le cu un bogat material ilustrativ.

Trebuie să atrag atenţia aici asupra faptului că, deşi minunate, astfel de legături nu trebuie să ducă la relaţii „incestuoase", cu atît mai puţin la suprapuneri sau identificări absolute. Aş compara natura relaţiei cu aceea dintre o secantă şi suprafaţa parţială a unui cerc pe care o delimitează. Să ne gîndim la interfaţa dintre religie şi literatură. Literatura şi predarea ei nu pot deveni un fel de substitut pentru religie; ar fi o înjosire pentru amîndouă. Un alt exemplu: cît de dăunător poate fi cîteodată amestecul istoriei brute în dimensiunea parţial inefabilă a umanismului estetic am putut vedea cu toţii, din nefericire prea des, în unele facultăţi de litere americane care s-au trezit parazitate de intervenţiile socio-istorice (bine intenţionate sau nu). De aceea, dacă conştiinţa intersecţiilor umaniste e de dorit, ea nici nu trebuie dusă prea departe.

Următorul pas ar putea fi mai complicat, deoarece ne apropie de întrebarea de la început: cum poate fi predată literatura din perspectivă catolică? Trebuie să fim atenţi aici. Întrebarea e foarte diferită de următoarea: cum se predă literatura catolică? Aceasta din urmă e relativ simplă. Personalul didactic alege autori cu biografie catolică şi/sau care scriu despre subiecte relevante pentru domeniul teologic sau spiritual, ignorînd restul literaturii. Răspunsul e simplu, deşi adesea cam reducţionist. O soluţie mai moderată ar fi aceasta: cursuri ocazionale dedicate unui singur autor (să zicem Dante Alighieri sau Flannery O'Connor) sau unui grup de autori catolici. „Ocazionale"? Am folosit cuvîntul intenţionat, sperînd să evit pericolul: anume, dacă e tratată exclusiv literatura catolică, sfîrşim prin a elimina o mare parte a literaturii universale, probabil cea mai mare parte. Predarea constantă doar a autorilor strict catolici are şi tendinţa de a transforma orele în exerciţii apologetice, duce la forme de educaţie izolaţionistă, sărăcită – în ultimă instanţă contrazice principiile umanismului enunţate mai sus.

Iată de ce sînt de părere că strategiile de predare trebuie să fie mult mai înţelepte şi mult mai subtile. Ele trebuie să plece de la principiul conform căruia canonul de predare trebuie să fie unul generos, iar studentul trebuie expus la cît mai mult posibil din literatura *universală.*

IV.

Astfel, cea mai puţin controversată mişcare probabil, antichitatea clasică canonică (în limba originală cînd se poate, în traduceri bune cînd nu), va reprezenta temelia oricărui studiu serios al literaturii: ea oferă studenţilor gramatica şi semantica propriei lor culturi (capitolul IX)[4]. Ştim foarte bine că o parte a acestei literaturi e diferită de principiile religioase, creştine şi catolice, uneori chiar contrară acestora, dar va fi o provocare intelectuală fascinantă să stabileşti un echilibru corect, să alegi *cum grano salis*, să demonstrezi înţelepciune dînd, în final, întîietate acelor opere şi autori care contribuie discret la descrierea cu profunzime a dilemelor existenţei, la reliefarea adîncimii problematicii morale şi a dimensiunii dătătoare de speranţă a credinţei. Homer, Vergilius şi Horaţiu alături de cei mai mari patru dramaturgi greci vor oferi un subiect de gîndire chiar şi atunci cînd alţii nu sînt neapărat eliminaţi.

Aproape ca un corolar aş încerca să îndrum spre clasicii altor culturi: literatura indiană, mesopotamiană, dar şi cea mezo-americană, persană, arabă şi chineză merită atenţie, poate exact în contextul antichităţii clasice şi cu referire la ea: epicul, ficţiunea, versurile. Este aceasta o „concesie" făcută „multiculturalismului" care e la modă? E un fel de îngenunchere? Nicidecum. Pe de o parte, e o ironie tristă că tocmai marii clasici ai altor culturi sînt marginalizaţi sau evitaţi de puterile academice hegemonice actuale.

---

[4] Vezi George Steiner, *Antigones* (1979; Oxford: Clarendon Press, 1986).

Au şi motiv: operele clasice ale altor culturi nu susţin în nici un fel programele lor ideologice; dimpotrivă, par mai apropiate de tradiţiile principale ale Vestului. De aceea, includerea selectivă a cîtorva astfel de capodopere nu va avea nici un efect negativ, ci din contră.

Că veni vorba, să nu uităm că există o bogată tradiţie teologică (datînd cel puţin din secolul al XVI-lea, însă probabil dinainte de acesta) care pledează pentru existenţa unui adevăr în toate religiile, în oricare dintre ele. Conform acesteia, alte religii trebuie privite ca versiuni imperfecte ale creştinismului, sau ca prefigurări ale acestuia într-o formă sau alta. O astfel de tradiţie teologică se întemeiază pe convingerea că există cel puţin două feluri de Revelaţie: naturală şi scripturală. Religiile non-creştine ar aparţine revelaţiei naturale, şi astfel nu ar fi incompatibile cu pronia mîntuitoare. (Un gînditor absolut tradiţional şi ortodox ca Henri de Lubac a formulat cu grijă această teorie în remarcabilul său studiu *Catholicism/Catolicismul*, din 1938.) Frecvenţa unor astfel de formulări teologice (despre care nu pot sau nu ştiu altfel să mă pronunţ) mă încurajează să susţin că, într-un context literar, nu e nimic rău în a folosi, ocazional şi cu inteligenţă, diverse cuvinte-cheie din culturile non-vestice, ca instrumente ajutătoare în procesul de predare a ştiinţelor umaniste din perspectivă catolică, chiar de către cei mai tradiţionali profesori şi cărturari. Nu trebuie să ne temem să acordăm atenţie altor religii şi expresiilor lor literare şi artistice, pentru că există şanse ca ele să ne ducă la rezultate mai bune dacă sînt folosite şi predate cu prudenţă.

Atingem acum problema textului biblic. E interesant să observăm că, astăzi, o sumă de metodologii şi antologii sînt gata să introducă fragmente din Vechiul şi Noul Testament în circuitul textelor literare exemplare care trebuie predate. Personal, tind să fiu puţin mai rezervat. Ştim foarte bine că textele sînt mai frecvent tratate ca „literatură" atunci cînd *încetează* să mai fie considerate „sacre". Eu spun că acesta e motivul pentru care mulţi dintre aceia care cred în Coran se împotrivesc folosirii lui ca material literar. La cealaltă extremă, ne amintim desigur că, la un moment dat al istoriei

antice greceşti, unele fragmente din Homer, Hesiod sau Pindar au fost tratate ca descrieri religioase autorizate, un obicei despre care putem spune cu certitudine că a dispărut: ele au devenit acum material pur estetic. Nu cred că Biblia e (încă!) în pericol de a le urma. Totuşi, nu doresc să recomand includerea materialului biblic în circuitul istoriei literare fără nici un fel de distincţie. Cred că o posibilitate ar fi un curs opţional, oferit din cînd în cînd, despre „Biblia ca literatură". Nu ar fi un curs de deconstrucţie şi nici unul de elocvenţă apologetică. Ar arăta doar prezenţa dimensiunii frumosului în Biblie: un fapt real care ar trebui să fie acceptabil şi indiscutabil pentru credincioşi şi necredincioşi deopotrivă. Sugestia aceasta arată interesul meu faţă de o oră de curs care ar semnala un text aflat, într-un fel, *în afara* desfăşurării „normale" a continuităţii literare.

V.

În acest punct intrăm în domeniul vast şi generos al scrierilor literare evident sau izbitor creştine în caracter, care folosesc creştinismul drept temelie şi referinţă.

De aceea, următorul pas esenţial (al *treilea*) va fi încercarea de a orienta disciplina într-o anume direcţie fără a se recurge la o metodologie severă şi apăsătoare. În multe dintre operele alese în orele de literatură, chiar dacă scopul ultim e transmiterea sau întărirea valorilor religioase, aceste valori trebuie să fie „imanente", adică să nu fie cu nici un chip pure ornamente sau teoretizări adăugate şi impuse textului sau cursului. E foarte importantă recunoaşterea problematicii şi temei unei opere literare: poate să nu fie o operă „pur" religioasă, iar concluziile pot să nu fie în concordanţă cu un program corect din punct de vedere dogmatic. Mi se pare mai important ca, dincolo de interesul estetic, opera să poată trezi în minţile studenţilor preocuparea pentru moralitate şi prezenţă spirituală, pentru marile probleme ale omului şi ale universului.

Îmi vine în gînd argumentul lui Nathan Scott, marele teoretician african-american al „literaturii şi religiei", profesor şi pastor episcopal, care poate fi considerat, alături de Amos Wilder, unul dintre fondatorii acestei discipline („literatură şi religie") în Statele Unite ale Americii. Scott a scris cîteva cărţi[5] în care a analizat diverşi scriitori, mulţi surprinzători deoarece, la prima vedere, nu au nimic de-a face cu subiectele şi imaginile religioase. Însă el a susţinut că tocmai astfel de cărţi, texte şi lucrări trebuie abordate. Pentru el, literatura modernă de calitate operează ca un fel de „teologie experimentală", ca o sumă de scenarii ale punerii în practică în situaţii concrete a principiilor religioase generale, deci ca o „teologie experimentală" care ajută imaginaţia teologică să vadă cum arată în realitate cutare sau cutare credinţă sau orientare existenţială sub impactul total al experienţei. Astfel, Scott a analizat, printre alţii, scriitori „improbabili" ca Samuel Beckett sau Theodore Roethke.

Delicata problemă a selecţiei şi echilibrului programei şcolare va trebui să rămînă aici nerezolvată. Va trebui să sperăm că un profesor bine ales va şti cel mai bine cum să selecteze operele, cum să le lege unele de altele, cum să le explice şi, în ultimă instanţă, cum să obţină rezultate constructive de la studenţi fără a le impune nimic. În împrejurări favorabile, cel mai bun lucru care se poate întîmpla e ca studenţii înşişi să tragă concluziile corecte după parcurgerea materialului. De fapt, sînt convins că majoritatea capodoperelor literaturii occidentale conţin o problematică religioasă. Vorbind acum din experienţa proprie, am întîlnit studenţi care mi-au spus deschis că toată cunoaşterea lor religioasă provenea din studiul lui Dante, Bunyan şi Dostoievski, şi nu din „orele de religie" la care

---

[5] Nathan Scott, *The Broken Center* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1966), *Modern Literature and the Religious Frontier* (New York: Harper, 1958), *Visions of Presence in Modern American Poetry* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993); şi *The New Orpheus: Essays toward a Christian Poetic* (New York: Sheed & Ward, 1964). Acestea sînt doar cîteva titluri între numeroase altele.

au participat. Aceste ore erau adesea fie „liberale" (în măsura în care subordonau spiritualul socialului), fie constau în repetarea anostă şi mecanică a diverse formule şi descrieri fixe.

Nici nu-mi pare prea recomandabil, dacă e să adaug nişte situaţii recente, să proclam că *Stăpînul inelelor* sau *Cronicile din Narnia* sînt „lucrări religioase" şi să explic în detalii laborioase cum şi de ce. Nu neg că multe analize făcute în ultimii ani asupra lui Tolkien şi Lewis sînt inteligente, corecte şi utile. În acelaşi timp, nu ar trebui să ignorăm faptul că nici chiar autorii lor nu le-au accentuat dimensiunea religioasă, lăsînd cărţile să vorbească pentru sine. S-ar putea ca unii cititori recenţi să fi fost mai degrabă îndepărtaţi decît atraşi de un astfel de „tam-tam" şi, în orice caz, atragerea cititorilor pe baza vreunui program ideologic e inacceptabilă şi sectară. Aceste lucrări şi altele sînt ameninţate cu separarea de domeniul mai larg al discursului literar. Ceea ce vreau să spun e că, pe de o parte, prezenţa religiei în opere „pur literare" e suficientă şi că, pe de cealaltă parte, ele devin mai eficiente tocmai dacă nu se insistă prea tare asupra acestei laturi religioase.

VI.

Al *patrulea* şi ultimul pas e unul „psiho-social", dacă termenul e folosit corect aici. Problema temerii sau a timidităţii trebuie înfruntată direct şi recunoscută sincer. Trăim într-o societate şi într-o lume în care credinţa este ameninţată (după părerea mea, o privire sinceră asupra istoriei ne va spune că aşa au stat lucrurile de cele mai multe ori!) şi în care mărturisirea unui punct de vedere religios îl poate pune în primejdie atît pe student, cît şi pe profesor. Astfel de mărturisiri deschise pot avea consecinţe neplăcute chiar şi într-o universitate catolică. Ne amintim ce a intuit Tocqueville, cu neîndoios geniu, cu mai mult de o sută cincizeci de ani în urmă: că democraţiile bazate pe majoritate duc la conformism generalizat. E inutil

să arătăm spre „legile protectoare" (în măsura în care ele există, aplicarea lor trebuie apărată cu eforturi epuizante) sau să spunem că nimeni nu mai recurge la arenele de tortură ale gladiatorilor (pedepsele subtile ale „linşajului high-tech" pot fi uneori mai dureroase decît rănile fizice provocate de leii tradiţionali sau de alţi duşmani feroce). În plus, ne găsim în sumbra situaţie în care o mică minoritate seculară a ocupat şi colonizat confortabil sursele de autoritate şi de discurs public, şi chiar imaginaţia unei Americi care în mod miraculos e încă religioasă în bună parte. Astfel, adesea există o interdicţie şi o cenzură internalizată care împiedică discutarea normală, relaxată, a problemelor religioase. Opoziţia energică şi bine-intenţionată a neoprotestanţilor şi a altora adeseori înrăutăţeşte tensiunile.

Un alt unghi din care să putem privi această problemă ne-ar duce la folosirea unor termeni mai blînzi decît „teamă" şi „linşaj high-tech", dar la fel de corecţi. Există o anumită „stînjeneală" dacă vrei să vorbeşti public despre religia ta, dacă vrei să o declari; un amestec de ruşine, reprimare şi inhibare a nevoilor religioase fireşti poate fi observat chiar şi printre tineri. Ca răspuns, unele universităţi (catolice sau nu) au recurs la separarea în secţiuni de studii generale şi „studii catolice". Acest lucru nu îmi pare imposibil sau intolerabil, dar aş considera o astfel de separare mai degrabă o soluţie de rezervă, care trebuie păstrată pentru cazuri dificile. Din punctul meu de vedere, cum am mai spus deja, însăşi natura şi esenţa civilizaţiilor occidentale e inexorabil întreţesută cu creştinismul, iar cele două pot fi studiate obiectiv şi substanţial numai prin depline referiri reciproce. Rezultă că diferenţierea disciplinară practicată de unele universităţi nu e chiar atît de imperios necesară.

Oricum ar fi, e clar că, în mediul social dat, e recomandabil să existe un plus de tact diplomatic, de delicateţe, de îngăduinţă în abordarea tuturor problemelor de mai sus. Ele trebuie recunoscute cu sinceritate şi tratate cu răbdare. Bineînţeles, o anume doză de manipulare abilă nu ar fi nejustificată pe termen scurt, dacă luăm în considerare toţi factorii complicaţi care prevalează în situaţia ţării.

Interesant e că literatura poate fi iar utilă. De exemplu, un bun mod de a răspunde mediului nostru postmodernist şi relativist e să privim spre cele mai mari realizări ale tradiţiei şi să transformăm în principiu ferm afirmaţia că educaţia totală poate fi doar aceea în care se evidenţiază cele mai multe figuri canonice fundamentale: Dante, Shakespeare, Cervantes, Goethe, Milton, Balzac, Austen, Dostoievski, Frost, Melville, Willa Cather, Thornton Wilder. Astfel de stîlpi ai culturii sînt greu de zdruncinat, iar complexitatea autorilor şi interpretările formulate de-a lungul vremii asupra operelor lor încurajează speculaţia sofisticată, dezvoltarea intelectuală şi, în ultimă instanţă, deschiderea către transcendenţă ca posibilitate.

S-ar putea spune că subtextul actualelor „bătălii canonice" e tocmai înţelegerea subconştientă a acestui amestec dintre valorile religioase (specific dar nu exclusiv creştine) şi realizările culturale. Subminarea şi deconstrucţia culturii în ansamblul ei, cu o hărnicie de termită, ar putea contribui la triumful doctrinelor materialiste şi al ideologiilor seculare. E o luptă interesantă, pe care merită să o duci şi în care şansele de succes sînt mari. Adesea sînt utile şi interesante şi dezbaterile prin „mediere".

Din punctul de vedere al criticii şi teoriei literare, cea mai bună metodă e să descrii religia ca *o* dimensiune importantă în înţelegerea discursului multidimensional al literaturii. Sigur, contextele şi dimensiunile literaturii sînt socio-istorice, biografice, psihologice, lingvistice şi aşa mai departe, dar ele sînt *şi* religioase. Acesta e un lucru de bun simţ în esenţă. Astfel, „Noul Istoricism" e preocupat de, să zicem, modul în care fluctuaţiile preţului la lînă au influenţat teatrul elizabetan şi cum pot fi ele legate de stilul expresiv al dramaturgilor epocii. Foarte bine, însă conflictele religioase ale acelor vremuri au fost, cu siguranţă, la fel de importante. Tot ce a scris şi a gîndit Swift a avut un intens caracter politic, însă el a fost şi cleric, iar fără înţelegerea sau menţionarea orientării sale augustiniene, imaginea lui de satirist ar fi deformată sau teribil de trunchiată. Cred, deci, că

religia nu mai poate fi exilată către margini, aşa cum s-a întîmplat în cea mai mare parte a secolului al XX-lea.

VII.

Mai am de adus cîteva lămuriri separate la sfîrşitul acestei discuţii oarecum incomplete sau fragmentare.

Una dintre ele e să recunosc că nu vorbesc din experienţă directă. Deşi predau literatura cam de treizeci de ani într-o universitate catolică, doar în *unele* cursuri am aplicat principiile enumerate anterior, şi chiar şi atunci cumva selectiv şi inconstant. Astfel că observaţiile mele vin mai mult ca nişte concluzii „pline de speranţă" la capătul unei cariere şi mai puţin ca indicaţii practice. Pe de altă parte, chiar dacă par înfumurat, sînt convins că aş putea oferi un mare număr de programe analitice sau de liste de lectură, în funcţie de nevoile reale ale cursului semestrial sau ale altor tipuri de cursuri.

Sînt pe deplin conştient că prezentarea de mai sus acoperă o arie foarte largă sau foarte adîncă, iar o descriere *completă* a materialelor discutate sau menţionate ar fi practic imposibilă din pricina spaţiului şi timpului alocat procesului de predare. Cu toate acestea, nu sînt descurajat. Scopul meu a fost exact acesta: să evidenţiez mulţimea de opţiuni şi bogata diversitate de moduri în care ele pot fi selectate, analizate şi organizate.

Observaţia finală, *cea mai* importantă, e aceea că ampla şi puternica tradiţie discutată aici aparţine „umanismului creştin"[6]. La temelia ei stă sprijinul reciproc dintre adevăr, bine şi frumos. Cei mai de seamă gînditori patristici şi scolastici medievali precum Pseudo-Dionisie Areopagitul sau Sfîntul Bonaventura au susţinut cu adîncă convingere că frumosul e un mod esenţial de comunicare a lui

[6] Virgil Nemoianu, „Teaching Christian Humanism", *Image* 16 (vara 1997): 83-92.

Dumnezeu cu creaţia Sa. Mai ales cu omul a folosit şi foloseşte Dumnezeu frumuseţea ca principal canal de contact. De aceea, frumosul trebuie considerat un limbaj privilegiat prin care imanenţa şi transcendenţa pot vorbi una cu alta. Nici unul dintre aceşti doi gînditori (şi nici alţii cunoscuţi mie) nu a identificat, în fapt, ştiinţele umaniste cu frumosul care, pentru ei, era un concept foarte larg în care erau incluse şi naturalul, şi socialul, precum şi invenţiile şi creaţiile de tot felul pe care le întîlnim în lume. Cu toate acestea, pentru mine personal (şi pentru aceia, mult mai mari, care mi-au fost profesori şi surse de inspiraţie), tocmai în producţiile domeniului umanist îşi găseşte frumosul exprimarea cea mai fericită, care poate fi contemplată sau analizată şi care induce în sufletele publicului şi creatorilor deopotrivă o stare unică de încîntare şi înţelepţire. Mai mult, crearea frumuseţii e cea mai fidelă imitare a lui Dumnezeu, e o datorie profund umană, o definiţie a omului însuşi; dacă creativitatea e un mod de a înţelege esenţa divină, atunci creativitatea umană, modestă cum e ea, este tocmai modul în care Dumnezeu poate fi urmat şi „ajutat" (prin contribuţie) de către om. Şi dacă există măcar o urmă de adevăr în această afirmaţie, atunci analiza critică a esteticului se dezvăluie ca un fel de a-l contempla şi lăuda pe Dumnezeu[7].

Ideile din paragraful anterior nu sînt parte a unei metodologii didactice, însă pot constitui un cadru larg de lucru şi o justificare pentru abordarea ştiinţelor umaniste în vederea păstrării şi îmbogăţirii credinţei şi moştenirii spirituale catolice.

---

[7] Exemplele pe acest subiect abundă, voi menţiona: Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*, 3 vol. (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961-1968) şi *Theodramatik*, 4 vol. (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1975-1981); James Alfred Martini Jr., *Beauty and Holiness: The Dialogue between Aesthetics and Religion* (Princeton, N.Y.: Princeton University Press, 1990); Frank Burch Brown, *Religious Aesthetics: A Theological Study of Making and Meaning* (Princeton, N.Y.: Princeton University Press, 1989); şi David Bentley Hart, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth* (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 2003).

XI ⁂ *Canoanele literare şi opţiunile valorilor sociale*

I.

În capitolul precedent am discutat despre „canonul literar" ca element de stabilitate şi continuitate în viaţa academică – catolică sau seculară – şi, în ultimă instanţă, în viaţa societăţii pline de tumult. Se cuvine, deci, să privim mai îndeaproape aceste canoane care sînt ele înseşi supuse discuţiilor şi adeseori par destul de nesigure. Fără îndoială că orice explorare e în mod natural şi previzibil însoţită de dubiu şi teamă. Noua deschidere către domeniul secundarului, marginalităţii, heteronomiei precum şi valorizarea mai amplă a unor spaţii mai largi de textualităţi ar trebui să fie salutate atît de cărturarii meticuloşi, cît şi de hedoniştii inventivi. Singura condiţie e ca ele să nu conţină răutatea şi dorinţa de a distruge care de multe ori par să fie orientate mai mult către literatură şi literaritate în general decît către vreo operă anume. În ultimele decenii, impulsul deconstructivist s-a transformat adesea în demontare asiduă şi nivelare nemiloasă. S-ar părea aproape că presiunea unei entropii culturale crescînde ar fi declarat război total împotriva acelor spaţii creative antientropice (cum e literatura) care refuză constant să se alinieze complet şi să urmeze nişte imperative socio-ideologice date. Abolirea literaturii e o greşeală în sine, aşa cum e orice încercare de diminuare a potenţialului şi complexităţii umane, dar se poate dovedi o greşeală şi în moduri neaşteptate, opuse intenţiilor iniţiatorilor ei. Astfel, cînd

noi numim literatura instituţie, folosim acest cuvînt în alt fel decît cînd numim instituţie Camera Comunelor. Cu toate acestea, diverse structuri explicite sînt create tocmai prin opoziţia lor faţă de vreun statut instituţional. Structurile hegemonice, odată create, pot începe să joace un rol opresiv, manipulat de configuraţii sociale care, nemaifiind inocente, nu vor mai avea aceeaşi atitudine de neglijare benignă a domeniului literar.

Putem cumva întoarce dezbaterea canonicităţii la negocierea ludică dintre axiologia intelectuală şi receptivitatea democratică? Căci aşa ar trebui să stea lucrurile dacă vrem ca trăsăturile inerente acestei dezbateri să funcţioneze ca factori de sporire a bogăţiei şi identităţii în plan social şi personal. Cred că unele precizări şi explicaţii ar putea netezi drumul unor tipuri mai corecte de exerciţiu. Multe dintre ele vor fi simple rapeluri (ale etimologiilor, ale datelor istorice), altele vor fi comparaţii, iar altele sugestii contrastive; împreună ar putea alcătui un cadru – deşi fragil şi incomplet – pentru desfăşurarea neîntreruptă a conversaţiei civilizate dintre literatură şi societate. Aceasta voi încerca să fac aici, avînd mereu în vedere şi întrebările noastre referitoare la identitate în interiorul multiplicităţilor postmoderne şi al schimbării neîncetate.

Etimologia e rareori adusă în discuţiile despre canonul literar: probabil deoarece o privire atentă asupra istoriei cuvintelor sugerează foarte convingător că folosirea literară a canoanelor a fost – pînă acum treizeci sau patruzeci de ani – aproape mereu metaforică sau conotativă, iar suprapunerile semantice au fost parţiale şi ocazionale. Dacă ne uităm în *Oxford English Dictionary* sau în alte dicţionare, vedem că, semnificativ, cu ambele ocazii cînd a intrat în limba populară (din latină în anglo-saxonă, în timpul lui Alfred cel Mare, şi, cu o ortografie uşor diferită, din franceza normandă în engleza medievală), cuvîntul „canon" era folosit (la fel ca în sursele latină şi greacă) cu referire la legea bisericească şi civilă sau la textele sacre. Acest uz limitat şi precis e confirmat de extensiile ocazionale ulterioare: uzul temporar (şi abandonat) cu referire la tabelele

trigonometrice, sau sensul de rigiditate, austeritate şi ordine transmis în compoziţiile muzicale denumite „canoane". Abia destul de tîrziu, în secolul al XVIII-lea, se poate observa „secularizarea" lingvistică pe scară largă, iar canoanele (ca „prototipuri" sau „modele") sînt menţionate în arhitectură, medicină, industria manufacturieră şi în alte domenii.

Nu poate fi o simplă conicidenţă că aceste cuvinte – „canon" şi „canonic" – au fost folosite mult *mai puţin* în literatură şi în critica literară decît în practic oricare alt domeniu cultural. Nu negăm că, după Arnold în Anglia sau Schopenhauer în Germania, literatura ca întreg era uneori ridicată la rangul de activitate sacralizată, care aproape că trebuia să fie un substitut pentru religie. Dar trebuie să avem în vedere şi nişte circumstanţe atenuante. Una ar fi aceea că activităţile, senzaţiile şi experimentele păreau cel mai adesea demne de un statut superior – autorii mai rar, iar operele în sine (i.e., unităţile tipice de formulări canonice) cel mai rar. O alta ar fi aceea că atitudinea teologică faţă de această substituţie era evident lipsită de orice entuziasm – întotdeauna au existat rezerve faţă de literatură în general, ca urmare (discutabilă) a celei de-a doua porunci biblice, cea împotriva chipului cioplit. Distincţia pe care o face Kierkegaard între geniu şi apostol[1] e o mărturie a unui sentiment de nelinişte mai extins. În opoziţie, în secolul al XIX-lea, unii au susţinut (de la Chateaubriand la Soloviov, ca să nu mai pomenim de mai specializaţii Alois Gügler sau H. Scheeben) că transferul şi umanizarea valorilor şi stărilor religioase are o valoare materializatoare şi mediatoare.

Adevărul e că, practic, este imposibil să găseşti măcar un exemplu de substituţie *totală*, adică de sacralizare sau sanctificare în fapt, sau de canon pe deplin prescriptiv. Chiar şi eforturile lui T.S. Eliot sau Harold Bloom, în secolul al XX-lea, par – examinate

[1] Sören Kierkegaard, *The Present Age*, tradusă de A. Dru (New York: Harper & Row, 1962), 89 şi 94. Distincţiile dintre estetic, etic şi religios abundă în opera lui Kierkegaard începînd cu Enten/Eller, din 1843.

îndeaproape – empirice şi vagi. Canoanele literare au fost mereu *ca şi cum*. Au fost fie vădit metaforice, fie relativizate prin mărci lingvistice ale distanţei, aproximării şi diminuării.

O metodă bună de a înţelege diferenţa dintre „canoanele" literare şi *adevăratele* decizii canonice e să ne amintim care ar putea fi miza unei dezbateri canonice autentice. În secolul al II-lea A.D., tînărul şi remarcabilul radical Marcion din Sinope a propus comunităţii creştine din Roma să respingă Biblia evreiască în întregime, pe motiv că nu e canonică, şi să-şi limiteze învăţăturile la autoritatea Evangheliei după Luca, a unor fragmente din Epistolele lui Pavel şi a celorlalte trei Evanghelii. Ideile lui nu au fost o simplă toană, ci se bazau pe o argumentaţie atentă şi foarte sofisticată (cu dovezi textuale şi ideologice) care-l denunţau pe Dumnezeul evreu al Vechiului Testament ca profund viciat şi tiranic, unul care trebuia înlocuit chiar atunci cu milostivirea şi perfecţiunea din recentele Evanghelii. Anti-iudaic convins, Marcion a subliniat componenta eliberatoare şi revoluţionară a mesajului mistic, pledînd elocvent împotriva oricărei posibile continuităţi şi împotriva oricărui compromis cu tradiţia scripturală monoteistă veche de milenii. Sistemul lui Marcion (în care cititorul modern tinde să descopere atitudini retrospectiv antisemite, precum şi radicalisme de tot felul) a provocat un scurt dar intens conflict la Roma. În patru ani, Marcion a fost excomunicat şi şi-a format propria mişcare semignostică; timp de cîteva decenii din a doua jumătate a secolului al II-lea A.D., aceasta a înflorit, iar apoi a mai persistat alte cîteva secole. Comunitatea creştină înfuriată a fost obligată să formuleze un canon biblic adevărat şi complet, care să întruchipeze şi să cristalizeze credinţa şi cele mai conservatoare practici de credinţă în comunităţile iudeo-creştine, un model care a suferit doar schimbări minore în cele optsprezece secole care au urmat.

E uşor să ne imaginăm ce diferenţe istorice incalculabile ar fi urmat unui creştinism victorios de coloratură marcionită[2] şi cu canoane marcionite îngrădite radical. Soarta poporului evreu ar fi fost, neîndoios, adînc afectată, dar e la fel de probabil ca un creştinism marcionit accelerat şi nestînjenit să fi modelat mentalităţile şi atitudinile istorice în moduri care ar fi făcut evenimentele ulterioare aproape incomparabile cu cele pe care le ştim noi.

Alte scindări textual-canonice similare pot fi date ca exemplu. Activitatea lui Mohamed sau cea a lui Budha, cu consecinţele lor istorice universale, pot fi catalogate, în anumite privinţe, ca nişte gesturi marcionite care *au fost* încununate de succes. Canoanele hermeneutice, şi nu cele textuale, au fost cele care i-au separat pe Luther şi Calvin de Sfîntul Carlo Borromero şi de Consiliul Tridentin, însă importanţa lor a fost egală în configurarea evenimentelor istorice viitoare.

În contrast, toate disputele „canonice" din literatură, precum reabilitarea romantică a lui Shakespeare, Dante, Cervantes, a arhitecturii gotice şi a romanului cavaleresc par să fi adăugat o simplă coloratură unei istorii care avansa în orice caz. Chiar mai interesant (şi puţin hazliu) e punctul de răscruce anterior din literatura europeană cînd s-a dezbătut problema dacă autorii contemporaneităţii merită un rang egal cu cei din antichitatea (greco-latină) clasică. Vestita „Querelle des Anciens et Modernes" (aproximativ 1659-1700, în care, în principal, s-au contrazis Boileau cu Perrault şi Fontenelle) sau *Bătălia cărţilor*, a lui Swift (scrisă pe la 1697 şi publicată în 1704), au marcat aceste conflicte care, în general, s-au sfîrşit cu victoria vechilor „canoane", o victorie care nu a folosit nimănui, de vreme ce clasicii au pierdut (încet) teren, iar „modernii" au cîştigat (rapid) teren şi prestigiu.

---

[2] Irving Kristol, *Reflections of a Neo-Conservative* (New York: Basic Books, 1983), 18-19.

Acest exemplu are o importanţă socio-culturală mai mare în modelarea viitoarelor configuraţii sau sensibilităţi culturale, şi totuşi diferenţa dintre cazurile anterioare luate din istoria religiei şi dreptului rămîne una considerabilă. Putem spune că e o diferenţă calitativă şi, în orice caz, indică distanţa uriaşă dintre „canoane" şi canoane, după măsurătorile obiective ale proporţiilor rezultatelor.

Date fiind aceste circumstanţe evidente, care e scopul disputelor canonice din literatură şi, mai important, care sînt natura şi funcţia acestor „canoane" în postmodernism?

II.

Putem cel mai bine delimita aria canonicităţii literare distingînd trei nivele ale discuţiei şi, corespunzător, trei nivele ale sensului. Unul a fost deja sugerat: se referă la luptele şi manifestările simbolice în care valorile transferate sînt în dezacord, iar elementul literar e doar un vehicul al unor conflicte de o cu totul altă natură. Acesta e un fel grosolan, ignorant de a discuta despre literatură, însă poate semnala nişte mişcări mai adînci şi mai obscure din istorie. Aş prefera să revin la el mai tîrziu în acest capitol şi să mă ocup mai întîi de distincţia crucială dintre celelalte două nivele: *curriculum* şi *canon.*

Lucrările din *curriculum* sînt acelea alese pentru predarea la clasă, pentru a fi incluse în antologii, care sînt citite de şi recomandate unui număr mare de persoane într-o comunitate lingvistică şi socială, în orice epocă istorică. Autorii incluşi în astfel de programe de studii şi care sînt încă în viaţă sînt cei copleşiţi cu onoruri şi premii, laude şi succese. Sully Prudhomme cîştigă primul premiu Nobel pentru literatură în 1901; Cronin, Warwick Deeping, Lloyd Douglas, Louis Bromfield şi Charles Morgan sînt printre cei care domină literatura anglo-americană între cele două războaie mondiale. Kotzebue i-a depăşit pe Goethe şi pe Schiller în popularitate şi putere de atracţie în primul deceniu al secolului al XIX-lea. În California,

poetul George Sterling era considerat egalul[3] lui Dante şi al lui Cervantes, iar presiunea publică de a-i convinge pe ceilalţi de aceasta a fost maximă. În Franţa, François Coppée şi Alphonse Daudet au fost vedetele manualelor şcolare chiar din timpul vieţii lor şi încă zece sau cincisprezece ani după aceea. În literatura română a anilor 1870-1880, Samson Bodnărescu era considerat foarte apropiat de valoarea lui Eminescu, iar ambii inferiori lui Vasile Alecsandri.

Autorii curriculari ai trecutului sînt aleşi din motive utilitare, pentru a satisface anumite nevoi – politice, etice, practice – şi pentru a crea punţi de compatibilitate între un fenomen esenţialmente recalcitrant şi nevoile sau preferinţele societăţii cu expresiile ei ideologice. Cauzele pur întîmplătoare – disponibilitatea manuscriselor sau volumelor, idiosincraziile cititorilor influenţi, particularităţile deranjante sau atractive ale biografiilor scriitorilor – joacă, de asemenea, un rol în tribulaţiile structurilor curriculare. În fine, o cauză de importanţă majoră este *forma mentis* a unei epoci date: prejudecăţile şi sensibilităţile prevalente, stilurile de scriere şi gusturile estetice (definite, în principal, de producţia artistică) aduc pe unii scriitori din trecut în programele de studiu, le sporesc reputaţia şi le modifică radical percepţia, în timp ce alţii sînt micşoraţi, neînţeleşi, opriţi de la recunoaşterea generală. Programele sînt, într-un fel, acorduri negociate între elementele definitorii, hegemonice ale unui timp şi loc dat în istorie şi domeniul canonic mai larg şi incomplet propriu-zis.

Listele curriculare ale Evului Mediu timpuriu par acum aproape bizare. Un exemplu tipic dintr-un secol anterior, al XII-lea, include, alături de Vergilius, Horaţiu, Juvenal, Ovidiu, Sallustius şi Lucan, autori creştini previzibili ca Boetius şi Prudentius, însă, pe picior de egalitate, şi pe gramaticianul Donatus, pe „Homerus" (i.e., o condensare latinească a *Iliadei* în circa 1100 de versuri) şi pe unii poeţi

[3] Arthur Quinn, *Broken Shore: The Marin Peninsula* (Salt Lake City, Utah: Peregrine Smith, 1981), 165.

didactici religioşi ai mileniului întîi: Sedulius, Juvencus, Theodulus, Prosper din Aquitania şi Arator. Cicero e şi el prezent, dar numai cu *De amicitia* şi *De senectute*; *Metamorfozele* lui Ovidiu sînt omise; satiricii romani sînt prezentaţi ca autori moralizatori care, în secret, trebuie să fi preferat creştinismul păgînismului; şi *toţi* autorii sînt supuşi interpretării profund alegorice dezvoltate pentru a fi folosite la textele biblice[4].

Similar, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea englez – ca să ne amintim încă o dată binecunoscutul exemplu împotriva căruia au protestat atît de eficient reprezentanţii modernismului înalt –, aprecierea critică generală precum şi tendinţele programelor de studii favorizau versurile romantice mai scurte, îndeosebi pe cele ale lui Shelley, Keats şi Coleridge. Shelley, Milton şi Spenser erau în ascensiune, pe cînd Pope şi poeţii metafizici şi-au continuat declinul constant în care intraseră imediat după 1750 (şi în care un rol important l-au avut şi deciziile idiosincratice ale doctorului Johnson). Nevoile sociale şi estetice au impus nişte sentimente şi nişte vagi sugestii contrare indeterminării raţionaliste şi preferinţei pentru ordine. În secolul al XVII-lea, Herrick era văzut deasupra lui Donne şi a lui Marvell[5].

Pe de cealaltă parte, canoanele sînt mai mici şi mai cuprinzătoare deopotrivă, şi oricum mai puţin tangibile. Ele includ valori, interogaţii, intenţionalităţi, conţinuturi constante ale naturii umane. Operele cu adevărat canonice sînt selectate pe baza unui proces natural nedirijat, care rămîne în ultimă instanţă imprevizibil chiar dacă e modelat de anumiţi parametri. Voi enumera pe scurt cîţiva: primul e preferinţa majorităţii. Operele canonice sînt acelea alese de

---

[4] Ernst Robert Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages* (versiunea germană orig. 1948; Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), 49-53.

[5] Alastair Fowler, *Kinds of Literature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), 232.

cei mai mulţi cititori într-o secţiune transversală a istoriei (nu neapărat la orice moment dat al istoriei, ci după o numărătoare „continuă").

Al doilea e multitudinea sensurilor ataşate: *Hamlet* are de dus povara sutelor, dacă nu miilor de sensuri (regizorale, critice şi altele) şi nu cedează sub ele, ceea ce e greu de imaginat în cazul unei producţii Mickey Spillane sau Nora Roberts, de exemplu.

Un al treilea parametru e interacţiunea vie şi compatibilitatea cu diverse domenii valorice şi tipuri de discurs, dar nu şi alinierea la ele. Istoria, religia, etica, ştiinţele exacte, textualităţile politice şi economice, feluritele limbaje artistice, toate îşi găsesc perechea, rima sau contrastul în, de exemplu, *Antigona* a lui Sofocle sau în romanul *Middlemarch*, al lui George Eliot, ceea ce nu se întîmplă şi în cazul unui Maurice Dekobra sau Louise de la Ramée.

Un alt parametru – probabil cel mai enervant pentru unii critici, dar foarte semnificativ pentru analiza generală a prezentei lucrări – este capacitatea de a crea durabilitate şi transcendenţă estetică. Înţeleg prin aceasta nu numai fuziunea specială dintre orice creaţie estetică şi căutarea transcendenţei inerente oricărei culturi umane cunoscute[6], ci şi permanenţa măiestriei de a interacţiona cu contingenţa, reuşindu-se transcenderea acesteia (cel puţin în mod relativ). Ar trebui să fie evident faptul că *Faust*, al lui Goethe, corespunde unui astfel de criteriu într-un mod în care nici o lucrare de-a lui Heinrich Zschokke nu poate s-o facă.

Voi menţiona încă o trăsătură, cel mai adesea ignorată dar la fel de importantă, deoarece confirmă părerea pe care o am despre canon ca rezultat al presiunilor populare. Mă refer la operele canonice care au rol de *mediere* între cei cu pretenţii şi cei fără pretenţii, sau între lucrările curriculare şi cele comerciale. *Poveştile din Canterbury* ale lui Chaucer conţin atît literatură rafinată, cît şi literatură populară, Shakespeare a fost impus de cererea populară contrară ezitării

[6] Harold Bloom, *Ruin the Sacred Truths* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1989).

academice, Homer e evident mai canonic decît Mallarmé, Tolstoi decît Hölderlin. Autorii canonici nu sînt impuşi de elitele opresive. Din contră, cînd (şi dacă) autorii canonici ajung să fie susţinuţi de elita curriculară, devenind proprietatea lor exclusivă, abia atunci sînt în pericol de a-şi pierde statutul canonic.

III.

Nivelurile de sens din interiorul canonicităţii ni se dezvăluie, cred, de la sine, iar descrierea anterioară nu ar trebui să fie prea greu de acceptat ca imagine convenabil simplificată a unei stări de lucruri reale. Adevăratele întrebări dificile apar în două locuri mai practice: care este (sau se crede că e) relaţia dintre nivelul curricular şi cel canonic al literaturii şi care e statutul afirmării canonice în procesul socio-istoric accelerat şi globalizat de la începutul secolului al XXI-lea? În esenţă, aceste întrebări, şi nu ce se ştie despre canoane în sine, au preocupat comunitatea critică şi academică în ultimele decenii. Le voi lua pe rînd, iar cînd voi ajunge la cea de-a doua, voi sugera cîteva răspunsuri şi la întrebarea noastră originală referitoare la stabilitate în interiorul condiţiei existenţiale postmoderne.

Pentru a defini modul în care curriculum-ul se raportează la canon, cred că e practic să compar această relaţie cu aceea dintre *langue* şi *parole*, dintre „structura de adîncime" şi „structura de suprafaţă" sau dintre „competenţă" şi „performanţă". Aceasta nu înseamnă că, literalmente, canoanele sînt *langue* iar programele de studiu sînt *parole*, aceasta e doar o indicaţie a unui tip analog de relaţie. Canonul e invizibil, nedefinit, flexibil, conţinînd în sine o perpetuă mişcare lentă: în ultimă instanţă, e un tărîm necunoscut, perceptibil dar imprecis măsurabil sau greu de prins cu exactitate. Alunecările sale interne sînt, prin contrast, amplificate şi multiplicate în programa de studiu, unde devin activităţi sacadate şi discontinue, manifestate la un nivel simplificat, mai accesibil cunoaşterii. Selecţia curriculară e

masiv influenţată de factorii politici instituţionali, mai ales în ceea ce priveşte interpretarea. În schimb, canoanele sînt modelate de categorii mai adînci şi mai greu de formalizat: sensibilităţile, orientările comunităţii, deciziile axiologice de amploare, preferinţele tacite, modurile de comportament şi de existenţă.

Un mic exemplu bun e discuţia despre Curtius amintită anterior. Întreaga listă *curriculară* folosită de Conrad von Hirsau sau de vreun alt profesor din secolul al XII-lea poate părea absurdă sau hilară. Totuşi, dedesubt putem uşor recunoaşte existenţa durabilă a acelei *langue* canonice: Scriptura cu extensiile ei hermeneutice şi imaginative, alături de formulările centrale ale antichităţii clasice. Această *langue* canonică a rămas neschimbată timp de aproximativ o mie de ani (500-1500), chiar şi atunci cînd *parole* curricular avea variaţii considerabile. Şi, desigur, chiar şi înainte de anul 500 şi după 1500, pînă azi, anumite părţi ale acelui canon încă există, chiar dacă programele au oscilat în toate modurile cu putinţă.

Paradoxul canoanelor autentice e uşor de recunoscut în chestiunea elementară a proporţiei. T.S. Eliot, devotat ca oricare alt intelectual modern unei ordonări ideale a capodoperelor în realitatea concretă, a fost obligat de propria cercetare să reducă în cele din urmă canonul clasicităţii la o singură operă – *Eneida*, a lui Vergilius – ca etalon pentru întreaga literatură europeană, în toată diversitatea ei[7]. Din această restrîngere extremă a lui Eliot putem uşor vedea că, pînă la ideea de canon ca absenţă, nu e decît un mic pas. În netă opoziţie se află experienţa oricui încearcă să predea un curs semestrial despre „capodopere": numărul de autori şi opere de luat în seamă e mereu considerabil mai mare decît numărul de opere şi autori care pot fi în realitate studiaţi la oră (sau, de fapt, măcar menţionaţi). În ciuda limitărilor geografiei culturale („limbă europeană" sau „vestică"), epocii, domeniului („literatură") şi aşa mai

[7] T.S. Eliot, „What Is a Classic?", în *On Poetry and Poets* (1944; Londra: Faber, 1957).

departe, programa concretă va fi o simplă declaraţie – una între multe altele posibile şi credibile –, inspirată şi controlată de un limbaj (literaritatea canonică) mult mai cuprinzător. Această contradicţie îşi are originea în natura dublu graduală şi tranziţională a canonului din structura de adîncime. Din punct de vedere ierarhic, există o foarte treptată trecere de la poziţia ocupată de Homer la cea a lui John Donne, Montaigne, la Grimmelshausen, Leopardi şi Elizabeth Barrett Browning, la Shadwell, Annette von Droste-Hülshoff şi Knut Hamsun, de la aceştia la John Hawkes, H. Sienkiewicz, Gala Galaction şi Grazia Deledda şi probabil în jos spre Michener, Sheldon, Jean Plaidy şi Maurice Egan şi miile de autori populari din trecut şi din prezent. E distractiv să faci astfel de grafice statistice valorice, iar numărul lor poate fi aproape nelimitat. Interesant e că, desigur, la fiecare pas ordinea e discutabilă. De ce să nu fie pus John Hawkes deasupra lui Shadwell? Droste-Hülshoff deasupra lui Barrett-Browning? Leopardi deasupra lui John Donne? Şi aşa mai departe. În realitatea cotidiană însă, prea puţini ar susţine cu seriozitate că eseurile lui Montaigne sînt mai puţin substanţiale şi relevante decît romanele lui Deledda şi Sienkiewicz, sau că lucrarea lui Grimmelhausen, *Simplicissimus*, ar avea o semnificaţie mai largă decît *Odiseea* lui Homer. E o trăsătură curioasă a inefabilităţii canonului aceea că, deşi e contestabil în orice punct dat, conturul lui general e destul de ferm şi de substanţial.

Cealaltă latură a modului tranziţional de existenţă a canonului este reprezentată de mişcarea sa lentă în timp. Din acest punct de vedere, probabil că o analogie mai potrivită decît dualităţile lingvistice folosite anterior ar fi cea a centrului şi marginii, în sensul aproape urban (sau suburban) al mişcării, înlocuirii şi reîntoarcerii[8]. Sofocle şi Euripide au fost figuri canonice ale antichităţii (chiar şi *aceasta* e o simplificare, deoarece în secolele de imperiu aprecierea lor

[8] Sînt recunoscător colegei mele, Rosemary Winslow, care mi-a sugerat această comparaţie.

a scăzut), aproape au dispărut din vedere în Evul Mediu, pentru a reveni la o poziţie centrală începînd cu secolul al XVII-lea. Au fost ei autori „necanonici" în secolul al XIV-lea, de exemplu? Ar fi greu să afirmăm aşa ceva într-un sens obiectiv, dar în mod clar au fost mai mult periferici. Se pot aduce şi alte exemple. Suişurile şi coborîşurile soartei lui Milton sau Pope sînt prea bine cunoscute ca să le mai povestim aici. Cei mai mulţi critici francezi şi o bună parte a publicului i-au dispreţuit pe romanticii francezi în timpul secolului al XIX-lea şi la începutul secolului al XX-lea. Cînd André Gide, care a alcătuit o mult discutată antologie de poezie franceză[9], a fost întrebat care era cel mai mare poet francez, ar fi răspuns: „Victor Hugo, alas!" * Şi mai radicală a fost iniţiativa romantică de întemeiere a unei tradiţii alternative de mari valori estetice: Dante, Shakespeare, Cervantes şi Calderon în locul autorilor clasicişti latini şi francezi. După aproape două sute de ani, putem spune că rezultatul a fost ambiguu: extensie şi nu dislocare.

Mişcarea lentă, continuă şi multidirecţională din interiorul corpusului canonic e, însă, incontestabilă. Aşa cum voi arăta puţin mai tîrziu, presiunile externe sînt frecvente, dar greutatea lor e discutabilă. Reglările permanente din sfera canonică sînt o forţă internă mult mai puternică. Cei care stabilesc comunicarea dintre organele interne ale canonicităţii şi presiunile din afară nu sînt în primul rînd cărturarii, ci noii scriitori şi noile opere, adică *producătorii* evenimentelor estetice. Ei sînt cei care colectează influenţele exterioare (politice, sociale, religioase etc.) şi le procesează sau le adaptează la modelele de sensibilitate, imagerie, valoare şi cunoaştere (sau la tipul de exerciţiu de nuanţă şi imperfecţiune) care au şansa să pătrundă în lumea canonică şi să pună în mişcare seria de efecte indirecte care, la rîndul lor, pot sau nu să modifice structurile canonice existente.

---

[9] André Gide, *Anthologie de la poésie française* (Paris: Gallimard, col. Pléiade, 1949).

* Vai! (fr.) (*n.t.*).

Tentativele de a dezvălui resorturile schimbării canonice ar putea foarte bine sfîrşi – date fiind recurenţele ondulatorii care pot fi observate – cu o versiune reînnoită a compromisei şi dispreţuitei teorii a schimbării literare oscilatorii. Odinioară, figuri respectabile precum Eugenio d'Ors, Fritz Strich şi Pierre Legouis, printre alţii, au promovat conceptul unor poli, clasic şi romantic (sau baroc), între care gusturile, preferinţele şi producţiile literare pendulează mai mult sau mai puţin inevitabil şi regulat. Nu e imposibil să ne imaginăm o versiune a acestui fenomen în care lichidul amniotic al lumii canonice se mişcă după propria raţiune, generînd contracţii şi expansiuni şi păstrînd astfel, în canon, diverse mişcări şi modificări care adesea nu corespund cu presiunile din exterior şi cu eforturile pedanţilor curriculari.

IV.

Lucrul cel mai izbitor – şi, pentru activiştii anticanonici hotărîţi, cel mai deranjant – este faptul că, în ciuda schimbărilor, mişcărilor şi rearanjărilor de tot soiul, în inima canonului există o anumită constanţă. Lin şi domol, veacurile par să acumuleze un mic număr de scrieri şi autori recurenţi, în care oamenii cu ştiinţă de carte se recunosc mai des şi mai bine decît în toate celelalte. Homer şi Eschil, Dante şi Shakespeare, Tolstoi, Goethe şi Kafka sînt, indubitabil, printre aceste nume perene, indiferent de felul în care Milton, Pope, Racine, Rabelais, Strindberg şi Eliot îşi schimbă locurile. De ce este acest centru relativ stabil sau de ce pare greu de mutat? Cititorul inteligent îşi va da seama imediat că întrebarea e relevantă nu numai pentru artele literare, ci şi ca alegorie a valorilor identităţii, stabilităţii şi continuităţii aflate sub iureşul furtunii postmodernităţii.

Într-una dintre cele mai substanţiale cărţi ale sale[10], George Steiner avansează o ipoteză dintre cele mai surprinzătoare – aproape fantastice. El observă continuitatea figurilor şi arhetipurilor mitologice păgîne – un Narcis, o Echo, un Prometeu, o Antigonă şi altele – şi şocul pe care-l avem recunoscîndu-le chiar şi după două sau trei mii de ani. Se întreabă dacă nu cumva semnificaţia continuităţii e legată de puterea acestor mituri şi arhetipuri de a reprezenta tipare elementare de gîndire şi expresie ale rasei umane – în ultimă instanţă, însăşi gramatica. Nu e oare mitul lui Narcis corespondentul „lungii istorii de demarcaţie a persoanei întîi singular", sau nu e oare mitul lui Prometeu legat de o gramatică-a-gîndirii capabilă de folosirea lingvistică a ideii de viitor?, se întreabă Steiner[11]. Similar, Freud ar fi putut întreba dacă mitul lui Oedip nu întrupează structuri psihologice elementare. Îndrăzneala metaforică a lui Steiner e doar semnul strălucirii şi profunzimii gîndirii sale. Dacă vreo cîţiva vor începe să creadă literalmente că Narcis şi Prometeu sînt povestiri care au provocat schimbări gramaticale (desigur, Steiner însuşi nu pune niciodată problema în astfel de termeni lipsiţi de subtilitate), va fi mai puţin dificil să abordezi aceste aspecte în termeni mai generali şi tot în spiritul propunerii lui Steiner. Dacă limba a avut vreun început, atunci acesta cu siguranţă a fost precedat de şi întemeiat pe unele structuri de gîndire şi narativitate încă rudimentare, pe unele şi reprezentări sortite să devină realitate şi să capete importanţă tocmai în virtutea expresiei pe care o întruchipează. Acesta e procesul care se repetă în relaţia dintre limbă şi mit şi în slaba, relativa şi neînsemnata precedenţă dialectică a mitului faţă de limbă. Reformulată astfel, ipoteza vizionară a lui Steiner devine mai plauzibilă. Miturile apar ca formulări ulterioare ale unor procese care deja se desfăşoară şi ale unor relaţii care deja se manifestă, ca nişte puncte ce plutesc pe linia ce desparte adîncimile de nepătruns ale timpului

[10] George Steiner, *Antigones* (1979; Oxford: Oxford University Pres, 1986).
[11] Steiner, *Antigones*, 134-39.

de zona mai vizibilă pe care o numim istorie; nu aparţin nici uneia dar, dacă Steiner, are dreptate, ele încep să facă limba istorică posibilă. Propunerea mai e interesantă, mi se pare, şi pentru că oferă o explicaţie a relativei stabilităţi a nucleului canonic al culturii occidentale. Ca şi figurile mitice ale lui Steiner, se poate spune că unele opere canonice-cheie funcţionează ca expresii/întruchipări ale unei gramatici a valorilor şi modelelor imaginative de o complexitate şi multilateralitate specială, proprii numai discursului literar[12]. Dacă Umberto Eco are dreptate cînd defineşte funcţiile ficţiunii literare – cultivarea unor însuşiri precum „rapiditatea percepţiei şi a inducţiei, construirea ipotezelor, afirmarea lumilor posibile, sofisticarea morală, competenţa lingvistică, conştiinţa valorii"[13], atunci e uşor să înţelegem că o astfel de funcţionare poate fi considerată exemplară, reuşită şi durabilă în cîteva (puţine) momente faţă de alte (multe) momente. Ar trebui să fie uşor de înţeles şi cum o astfel de situaţie poate fi o alegorie a mult mai complexei situaţii socio-culturale a lumii contemporane.

O apărare deosebit de elocventă a „clasicilor" (prin care el înţelege scriitorii numiţi „canonici" de către alţii) vine din partea lui Italo Calvino. Nu doresc să o reiau aici. El însă face o afirmaţie cu mult miez: „O operă clasică e o carte care nu a terminat niciodată să spună tot ce are de spus" [14], ceea ce implică un act repetat al citirii însoţit de prospeţimea descoperirii de noi lucruri. Calvino mai face două observaţii pe care merită să le detaliem mai tîrziu. Una dintre ele se referă la concreţiunile hermeneutice care extind anumite

---

[12] Charles Altieri, „An Idea and Ideal of a Literary Canon", în Robert von Hallberg, ed., *Canons* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 41-46.

[13] Umberto Eco, *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts* (Bloomington: Indiana University Press, 1979). Apud Thomas Pavel, *Fictional Worlds* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), 141. Acest citat merită să fie menţionat în mod repetat, ca în această carte.

[14] Italo Calvino, „Why Read the Classics", *New York Review of Books*, 9 octombrie 1986, pp. 19-20.

lucrări, dîndu-le greutate canonică. Cealaltă se referă cu subtilitate la faptul că operele canonice dăinuie ca „zgomot de fundal" în ciuda puterii prezentului. Această din urmă observaţie se pliază minunat pe argumentele referitoare la energiile contrastive, recesive şi diversioniste ale literaturii în general[15].

Formula inspirată a lui Calvino, „zgomot de fundal", e legată şi de un alt aspect al lucrărilor canonice: statutul lor se datorează presiunii publicului, nu conspiraţiilor intelectualilor (care pot afecta doar programele de studiu), nici măcar preferinţelor elitelor. Aceşti doi ultimi factori sînt extrem de importanţi în construcţia şi menţinerea instituţiilor literare, însă adevărata lor eficienţă începe numai după ce s-a instalat un anumit consens comunitar. Numărul exemplelor e copleşitor. Homer sau „Homer" a fost multă vreme un autor sau un fenomen pur popular înainte de a fi adoptat de cărturarii din Alexandria. Shakespeare a avut un imens succes la masele populare înainte de a fi acceptat, cu oarecare şovăială, de clasele intelectuale. La sfîrşitul secolului al XVII-lea, Dryden încă era de părere că Shakespeare abia dacă era mai mult decît un *primus inter pares* şi-i găsea multe defecte[16], iar la mijlocul sec. al XVIII-lea, Dr. Johnson respingea categoric unele părţi ale operei shakespeariene[17], în timp ce Thomas Bowdler, Nahum Tate şi alţii erau de părere că trebuie acceptate numai versiunile purificate ale pieselor de teatru. Shakespeare obţine deplina aprobare academică şi intelectuală abia la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, cu Coleridge şi Hazlitt în Anglia, cu fraţii Schlegel şi cu Tieck în Germania ca purtători ai standardelor. Pe

---

[15] Altieri, „An Idea and Ideal of a Literary Canon". Cf. şi Virgil Nemoianu, *A Theory of the Secondary: Literature, Progress and Reaction* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989).

[16] Mă gîndesc la *An Essay of Dramatic Poetry*, din 1668, cu comparaţia sa calm superioară între Ben Johnson, Shakespeare, Beaumont şi Fletcher.

[17] Dr. Samuel Johnson, în a sa *Preface to Shakespeare*, din 1765, e în general cenzorial, cînd entuziasmat, cînd condescendent, într-un fel care se întîlneşte foarte, foarte rar după 1800.

scurt, presiunea publicului, şi nu patronajul aristocratic şi ideologic a stabilit statutul special pe care îl deţine Shakespeare. Nici situaţia lui Goethe nu e prea diferită. *Werther* a fost un *best-seller* care a ajuns în toate casele din Europa, datorită felului în care a reuşit să surprindă sentimente general umane. Alte cărţi scrise de Goethe au fost *best-seller*-uri în Germania. Canonizarea literară a urmat imediat după 1830, fiind mai degrabă un proces conştient[18], dar imposibil de iniţiat în absenţa unei opţiuni populare anterioare.

V.

Un lucru foarte vizibil la autorii pur canonici e acela că factorii neconştienţi joacă un rol mult mai important decît factorii care provin din manipularea conştientă şi din presiunile instituţionale. Acesta e, desigur, unul dintre secretele bine păzite din istoria criticii şi teoriei literare: foarte rar există o legătură directă între „societate" şi critică. Cei care se ocupă cu critica se orientează după cei care se ocupă cu literatura, care, la rîndul lor, sînt parte integrantă a unui continuum socio-cultural: critica şi teoria sînt, de obicei, doar o codificare a unor principii de gust şi practică literară deja încetăţenite. Leavis, Empson şi Richards au devenit plauzibili şi influenţi deoarece Eliot şi Pound desţeleniseră deja terenul. Pe Derrida e imposibil să-l înţelegi istoric fără să cunoşti impactul pe care Robbe-Grillet şi Nathalie Sarraute l-au avut ca romancieri în anii 1950, dar mai ales ca eseişti. În ceea ce priveşte romantismul german şi englez, teoria critică a fost mereu la remorca poeziei. Valéry, Poe, Dryden,

---

[18] Peter Uwe Hohendahl, *Literarische Kultur im Zeitalter des Liberalismus 1830-1870* (Munchen: Beck, 1985), 202-6, de fapt confirmă (deliberat sau nu) argumentul meu. Sprijinul popular continuu pentru Goethe a fost factorul cu rol crucial în supravieţuirea sa canonică, în ciuda rezervei elitei intelectuale radicale. Măsurile instituţionale au urmat, decenii la rînd, opţiunile de gust ale comunităţii.

Lessing şi Tolstoi sînt mai curînd personaje majore ale criticii literare decît critici ei înşişi. Deconstructivismul, structuralismul, critica hermeneutică, psihanalitică, arhetipală şi critica receptării – toate îşi au sursa în literatură. Marxismul pare să fie o excepţie, ceea ce ar constitui o bună explicaţie a eşecului său şi a ostilităţii sale endemice faţă de literatură.

Dacă critica e produsă de literatură, dacă ea nu modelează şi nu ghidează literatura, atunci e foarte clar că nu trebuie să-i supraestimăm puterea de „canonizare". Analog, influenţa „societăţii" şi a manipulărilor ei deliberate e una limitată. În mod neaşteptat, *non Caesar supra grammaticos* („Grammaticos" find aici cititorul avizat în general). Putem da cîteva exemple, dintre care cel mai izbitor – aproape un experiment sociologic la scară reală – vine din Rusia sovietică. În 1936, regimul lui Stalin s-a dezlănţuit împotriva operelor lui Dostoievski. Romanele nu au mai fost publicate, iar ediţiile deja existente au fost retrase din bibliotecile publice. Printr-o cenzură naţională nemaiîntîlnită s-a scos din textele publice orice referinţă la Dostoievski, cu excepţia rarelor remarci negative la adresa operei acestuia. Această situaţie a continuat timp de douăzeci de ani, o perioadă lungă pentru secolul nostru. Datorită naturii totalitare a sistemului care a iniţiat-o, această campanie a avut la dispoziţie nişte posibilităţi care au întrecut orice imaginaţie a manipulatorilor europeni moderni. O comparaţie potrivită e oferită de analiza efectuată de R. Ohmann asupra modurilor în care concernele editoriale americane influenţează conţinutul romanului modern. După o demonstraţie lungă şi, adesea, îndoielnică sau forţată, acesta concluzionează că „regimul capitalist de monopol" reuşeşte să impună (foarte indirect) un plan vag de reconciliere, o orientare „către fericire" şi un accent pe capacitatea individuală de a recunoaşte romanele care merită un statut canonic; cei mai mulţi cititori educaţi ar considera că aceste

trăsături vagi rezultă din impetuozitatea internă a narativităţii[19]. În mod contrastant, experimentul sovietic a fost ţintit precis, executat în deplin control asupra tuturor mecanismelor sociale şi implementat cu o hotărîre de nestrămutat. A durat douăzeci de ani; după 1956, diversele interdicţii au slăbit treptat sau au fost ridicate. Acest experiment de modificare completă a canonului a fost un eşec total. Nimic nu ne îndreptăţeşte să considerăm că poziţia canonică a lui Dostoievski a fost cît de puţin zdruncinată în mintea publicului cititor; poate, dimpotrivă, a fost uşor întărită[20].

Nişte experimente cumva mai scurte şi mai puţin tranşante au avut loc în „Lumea a doua" cu alţi scriitori. În România de după 1948, cele mai multe scrieri clasice şi moderne ale erei precomuniste au fost interzise. Între 1948 şi 1962 au fost interzişi (cu foarte mici excepţii) expresionistul Lucian Blaga şi hermetistul Ion Barbu[21]. Multe dintre poeziile romanticului Mihai Eminescu au fost

---

[19] Richard Ohmann, „The Shaping of a Canon: U.S. Literature 1960-1975", în Hallberg, 377-402. Spun că argumentul este forţat nu numai datorită faptului că este unul foarte indirect, dar şi din alte motive. „Jurnalele supraveghetoare" citate de el sînt mai degrabă liberale şi radicale, nu conservatoare. Combinaţia de „circulaţie largă şi supraveghere" pe care se bazează Ohmann dă greş în cel puţin o treime din cazurile citate de el (de vreme ce unele cărţi n-au avut decît o circulaţie restrînsă). Teoria societăţii manageriale a fost expusă de James Burnham cu mult înaintea lui John şi a Barbarei Ehrenreich (sursele lui Ohmann). *Love Story*, a lui Segal, e un caz care contrazice flagrant analiza speculativă a lui Ohmann.

[20] Pentru o descriere detaliată, vezi Vladimir Seduro, *Dostoievski in Russian Literary Criticism 1846-1956* (1957; New York: Octagon Books, 1969), 95-99, 133, 183-85, 236-40. Vezi şi Gleb Struve, *Russian Literature under Lenin and Stalin 1917-1953* (Norman: University of Oklahoma Press, 1971), 363, 374, 258 şi, în general, partea V şi VII ca fundal.

[21] Li s-a permis să publice traduceri, însă nici o operă de-a lor nu se tipărea şi doar comentariile critice negative ocazionale erau îngăduite. Efectele contraproductive ale managementului canonic direct (administrativ) în literatura rusă, română şi maghiară, printre altele, sînt confirmate, de

scoase din circulaţia publică timp de cinci pînă la zece ani. În acelaşi timp, autorităţile guvernamentale, avînd control deplin asupra a tot ce se publica sau se citea public, asupra tuturor şcolilor şi mijloacelor de informare în masă, au făcut presiuni pentru impunerea, ca autori canonici, a poetului proletar al secolului al XIX-lea, D.Th. Neculuţă, şi a poetului comunist al secolului al XX-lea, A. Toma. Nimic din toate acestea nu a lăsat nici cea mai vagă urmă asupra recunoaşterii şi prestigiului autorilor în cauză. De îndată ce barierele artificiale au dispărut, canonul a revenit cu elasticitate la forma sa iniţială – ba chiar scriitorii propuşi spre eliminare au cîştigat în autoritate.

A doua jumătate a secolului al XX-lea oferă multe exemple similare care demonstrează că modificarea deliberată şi conştientă a tradiţiilor canonice e absolut ineficientă. De ce au eşuat atît de lamentabil aceste şi alte încercări[22]? Răspunsul e simplu: iniţiatorii au înţeles greşit tiparele existenţiale ale canoanelor literare, impulsurile lor emergente, condiţiile de dispariţie şi, mai ales, stabilităţile haotice ale acestora. Intervenţiile administrative şi intenţiile raţionale nu ajung la nivelele la care sălăşluiesc canoanele.

Dacă raţionaliştii administrativi nu sînt destul (ei ating doar programele, nu şi canoanele), atunci poate că vor funcţiona presiunile ideologice. Aceasta e o părere larg împărtăşită, care se bazează pe concepţia greşită că, în trecut, ideologiile sînt cele care au impus proeminenţa şi selecţia diverşilor autori sau opere pentru un statut

---

exemplu, în America, prin încercările de a-l cenzura pe Mark Twain. Pe termen lung, ar putea fi mai eficiente eforturile indirecte, mai lente şi insidioase, coroborate cu o atmosferă generală de minimalizare socială a literaturii, aşa cum se întîmplă în societăţile vestice din 1960 încoace: juriul încă deliberează.

[22] Întîmplările din politica intelectuală şi culturală din China de după 1949 sînt fascinante. Pentru o vreme, s-a încercat amuţirea lui Lao Tze ca fiind prea idealist, pe cînd Confucius se considera că ar confirma parţial politica maoistă, cu accentul ei pe ordine cu orice preţ.

canonic. Imaginea care ni se evocă e aceea a unui juriu academic care deliberează asupra promovării. Sau, într-o notă mai sumbră, versiunea teoriei conspiraţiei din istorie: comploturi secrete ale unor capitalişti graşi, care pufăie din trabucuri, „gnomii din Zurich"* în subsolurile băncilor lor; Cavalerii Templieri în încăperi gotice întunecoase, proprietarii de sclavi chefuind dezmăţat în adunări şi decizînd viitorul profesiunii literare. Sau, pe de altă parte, sîntem tentaţi să ni-l imaginăm pe vicleanul, sicofantul meşteşugar de vorbe adulmecînd preferinţele puternicilor zilei şi plăsmuind la repezeală obiectele dorite.

E uşor să alungăm astfel de imagini dacă examinăm faptele din jur. În Occidentul secolului al XX-lea, a cărui ideologie socială şi politică a fost şi este condusă de o presiune crescîndă către egalitate şi democraţie, către uniformitate şi interschimbabilitate, către comunicare unificatoare şi abstracţie simplificatoare, scriitorii canonici par să se opună direct ideologiilor dominante: Joyce şi Kafka, Proust şi Mann, Yeats şi Pound. Legătura acestor autori cu ideologiile progresiste hegemonice ale societăţilor vestice din acest secol a fost, mai presus de toate, una de opoziţie. T.S. Eliot, poetul central de limbă engleză, a fost foarte conservator în timpul vieţii sale, chiar şi în anii tinereţii, de fapt cu atît mai mult ca tînăr rebel decît pe vremea cînd a cîştigat o largă recunoaştere oficială, cînd şi-a moderat multe opinii şi poziţii. În ultima jumătate de secol au fost mai multe încercări energice, aproape disperate uneori, de a-l da la o parte. Ineficienţa acestor campanii e uşor de recunoscut cînd vedem popularitatea enormă de care se bucură Eliot ca urmare a succesului internaţional al musicalului *Cats*. Faptul că expresii precum „Aprilie e cea mai crudă lună" sau „Nu cu o bufnitură, ci cu un scîncet" şi altele au devenit de uz curent arată acceptarea deplină – la nivelul societăţii – a lui Eliot ca figură majoră stabilă a canonului literar, în ciuda

* Bancherii elveţieni (*n.t.*).

dorinţelor exprese ale elitelor academice şi în ciuda principiilor ideologice ale acestora.

Canonizarea lui Evelyn Waugh înaintează, similar, cu rapiditate. Orice partizan al eficienţei motivaţiilor ideologice ar avea motive să nu creadă într-un şir de evenimente atît de improbabil. E ceva care de drept nu ar fi trebuit să se întîmple. Opera lui Waugh întruchipează, în mare parte, un punct de vedere pe care clasele intelectuale hegemonice îl blamează ca duşman al progresului socio-politic accelerat al secolului al XX-lea: dragostea conservatoare faţă de tradiţii, elitism făţiş, dispreţ intens faţă de egalitate şi multe alte trăsături similare (inclusiv un bagaj zdravăn de prejudecăţi). Chiar sub nasul cîinilor de pază academici care militează activ pentru stabilirea programelor curriculare conform ideologiilor sfîrşitului de secol al XX-lea, un curent puternic de opinie publică însoţit de numeroase lucrări ale cărturarilor l-au impus pe Waugh ca scriitor major. Acest statut i-a fost refuzat de către criticii „oficiali" încă de la publicarea romanului *Brideshead Revisited/Întoarcere la Brideshead* (1944); denunţarea aprigă făcută de Edmund Wilson trebuie considerată punctul de cotitură în atitudinea de condamnare[23]. Nici uriaşul public american (telespectator şi cititor), şi nici mica armată de specialişti (care îl integrează cu răbdare pe Waugh în contextul său contemporan, în curentul principal – *mainstream* – al tradiţiilor literare şi intelectuale din trecut şi în relaţie cu dezvoltările moderne viitoare[24]) nu rezonează deloc, în marea lor majoritate, cu prejudecăţile înfăţişate în proza lui Waugh. În schimb, reacţionează imediat (ca cititori sau critici) la bogăţia de sensuri şi posibilităţi ale textului. Răspund

[23] Edmund Wilson a scris în termeni extrem de apreciativi despre Waugh în 1943, 1944 şi mai tîrziu, însă în *New Yorker* din 5 ianuarie 1946, a lansat un atac dur la adresa lui Waugh care, de atunci încoace, timp de cîteva decenii, a fost stigmatizat în ochii criticilor din *establishment.*

[24] Ca unul personal implicat în critica despre Waugh, familiarizat fiind cu mulţi dintre aceia care contribuie răbdător la „canonizarea" lui, ştim că aceste critici nu sînt defel favorabile înclinaţiilor ideologice al lui Waugh.

favorabil, aş zice, chiar dacă inconştient, şi la relieful imaginativ contrastant care apare în naraţiunile ale căror premise sînt foarte diferite de cele ale discursurilor sociale prevalente.

Cazuri şi mai extreme sînt Louis Ferdinand Céline şi Ernst Jünger. Primul, ale cărui vederi (cel puţin aşa cum sînt exprimate în unele cărţi ale sale) – şi spre deosebire de cele ale lui Waugh – sînt cu adevărat dezgustătoare după aproape orice standard, a reuşit, cu toate acestea, să se califice pentru statutul canonic. Vocea scriitoricească a lui Céline a creat un mod de comunicare literară (şi eseistică) larg adoptat în Franţa, care a atras după sine atît scriitori, cît şi eseişti într-un fel aproape revoluţionar. Cazul lui Ernst Jünger e diferit. Conservator tradiţionalist coerent şi substanţial, aceasta a fost greşit asociat cu socialismul naţional. Lupta pentru accesul lui la canonicitate durează de decenii întregi (vezi capitolul XIX) şi, deocamdată nesigur, autorul pare să o cîştige; din nou, ideologia pare că pierde. Acest caz seamănă cu cel al lui Bulgakov, un autor sovietic care a murit în 1940 şi a cărui operă a fost interzisă apoi timp de aproximativ douăzeci de ani (spre deosebire de Dostoievski, Bulgakov a fost un autor contemporan neconsacrat); în ciuda opoziţiei instituţionale, Bulgakov a devenit (deja din timpul dictaturii sovietice) una dintre figurile de marcă ale canonului literar rusesc al secolului al XX-lea. În schimb, am impresia că autori bine aliniaţi ideologic precum Graham Greene, Mihail Şolohov, Louis Aragon şi Archibald MacLeish tind să capete statutul modest al unor scriitori reprezentativi doar local.

VI.

Dacă nu presiunile raţionale şi instituţionale, dacă nu conformismul ideologic, atunci care e, măcar cu aproximaţie, mecanismul intrării în domeniul canonic?

Prima mea concluzie, sugerată anterior, trebuie accentuată cu tărie: canonizarea e în primul rînd un proces democratic. Cărturarii, instituţiile, ideologiile, grupurile de scriitori sau, nu în ultimul rînd, persoanele individuale pot propune, iniţia, presa şi manipula cît doresc. Puterea de a decide e rezervată unui public cititor mult mai larg care, reprezentînd comunitatea ca întreg şi pe lungi perioade de timp, adoptă anumite scrieri şi anumiţi scriitori. Am putea spune, într-un mod simplificator dar nu fals, că operele canonice sînt *best-seller*-urile majorităţilor istorice opuse celor ale minorităţilor temporale şi locale: Shakespeare vs. Horace Walpole, Virginia Woolf vs. Cronin şi Warwick Deeping.

În ceea ce priveşte felul exact în care comunităţile educate îşi selectează autorii preferaţi, probabil ar trebui să ne gîndim, prin analogie, la teoria haosului din fizica şi matematica modernă. Conlucrările inextricabile ale factorilor raţionali şi previzibili cu evenimentele iraţionale bruşte duc la stări de stabilitate şi de turbulenţă care alternează neregulat, sau la regularităţi şi recurenţe non-periodice. În literatură, astfel de procese sînt în general grupate sub semnul sensibilităţii şi gustului. Aceşti termeni nu indică numai nivelul metaraţional la care se iau deciziile, ci şi natura fină şi atotcuprinzătoare a judecăţilor de valoare implicate, precum şi interacţiunea întîmplătoare cu tot felul de interese materiale şi alegeri existenţiale.

Operele care pot spera să dobîndească şi să menţină un statut canonic pe lungi perioade de timp trebuie, în primul rînd, să fie înzestrate cu o anume substanţialitate şi diversitate intrinsecă. Ele trebuie să fie capabile să răspundă numeroaselor şi variatelor solicitări, să susţină povara interpretărilor contrastante. Cu alte cuvinte, trebuie să ia parte la eterogenitate[25] cu propria lor textură: nu în intenţiile declarate ale autorilor sau personajelor, nu în semnalele făţişe ale textului, ci, mai degrabă, în comportamentul lor tăcut.

---

[25] Frank Kermode, *The Classic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975), o subliniază de mai multe ori.

Durabilitatea *Iliadei* lui Homer se explică prin modul în care reuşeşte să fie mai multe lucruri în acelaşi timp: o naraţiune a confruntării, o analiză a oscilaţiilor bune şi rele, o examinare tematică a polarităţilor cruciale pentru toţi oamenii (război şi pace, zeii şi rasa umană, masculin şi feminin, întîmplare şi destin, lege şi milă, raţiune şi sentiment şi multe altele), o istorie a memoriei omenirii, o istorie a libertăţii, o galerie de persoane şi situaţii. Ea mai este şi o mărturie a unor evenimente socio-istorice locale, lucru care nu primează, desigur, în înşiruirea de mai sus.

Sau să luăm *Chanson de Roland.* Relevanţa sa politică şi istorică contemporană e modestă. Reprezentarea unor valori morale precum curajul, loialitatea şi sacrificiul şi relaţia lor cu versiunea feudal-cavalerească a creştinismului occidental în care s-au transformat poate, întrucîtva, să sporească validitatea acestei opere. Însă interesul contemporan real va creşte prin înţelegerea simbolismului ultimativ al lui Roland – lupta unei mici culturi rurale cu o putere imperială copleşitoare: cu incitanta inversare de roluri a unei Europe pre-romaneşti care îşi apără identitatea în faţa unei societăţi care azi, ca „lume a treia", pare a avea mare nevoie de încurajare. Interacţiunea dintre aceste fapte şi altele trebuie să ducă la o complexitate textuală care nu poate fi experimentată tratînd separat toate palierele întreţesute, o complexitate care e intuitiv recunoscută ca atare de mase largi de cititori de-a lungul secolelor, care, în consecinţă, plasează textul înaintea multor altora. (Dacă tensiunea dintre Occident şi Islam de după 2000 va juca vreun rol şi, dacă da, care va fi acela ar putea rămîne nişte întrebări deschise.)

Cum am spus adineaori, reducerea piesei *Macbeth* la relaţia lui Shakespeare cu Regele James nu e numai o pedanterie istorică nesemnificativă[26], însă un element-cheie al statutului canonic îl constituie opoziţia vizibilă faţă de efemer. Capodoperele nu dobîndesc

[26] „Speaking for the Humanities", *Chronicle of Higher Education*, 11 ianuarie, 1989.

recunoaştere quasi-universală *datorită* ci *în ciuda* ideologiilor. Dante a dăinuit, faţă de Brunetto Latini, sau faţă de (ghibelinul sicilian) Piero della Vigna, sau faţă de franciscanul Giacomino da Verona (autor al poemelor *De Babilonia civitate infernali* sau *De Jerusalem celesti,* care se înscriau în tematica *Divinei Comedii),* ca să nu mai vorbim de mulţimea scrierilor hagiografice contemporane, deoarece el a depăşit graniţele ideologice pur locale. Odată cîştigat permisul liberei circulaţii de amploare (Chaucer ca medieval şi renascentist, Goethe ca liberal şi conservator, Euripide ca „romantic" şi „clasic" etc.), operele încep să fie nu doar o „gramatică culturală de interpretare a experienţei"[27], după cum inspirat le-a descris odată Altieri, ci şi o frînă eficientă în calea lăcomiei, de exemplu, a presiunilor economice şi a manipulărilor care intră în reţeta fabricării unui *best-seller.* Se dovedesc la fel de eficiente în limitarea tendinţelor absolutiste ale ideologiilor în succesiunea lor istorică, precum şi în îngrădirea anarhiei invidioase a ambiţiilor personale şi a acceselor de furie colectivă.

Mai trebuie subliniat că, în timp ce preferinţa generală a publicului indică şi apoi confirmă statutul canonic, mai sînt şi alţi factori care intervin în acest proces. Opiniile criticilor contează şi ele, deşi mai puţin decît se crede: Samuel Johnson a putut exercita o influenţă decisivă deoarece a intuit corect dorinţele şi gusturile societăţii, pe cînd Irving Babbit nu a reuşit deoarece era mult mai puţin racordat la sensibilitatea colectivă. Un alt rol îl are compatibilitatea unei opere sau a unui autor cu o anumită coerenţă generală a domeniului canonic. Hugh Kenner ar putea exagera atunci cînd spune că, de fapt, canonul e „o naraţiune de o oarecare complexitate" sau o „poveste plăcută" de o „coerenţă compozită"[28], însă nu există nici un dubiu că operele canonizate anterior sînt mult mai puternice decît interesele editoriale sau snobismul academic. Romanul lui Joyce, *Ulise,* are rezonanţe multiple nu numai cu Homer şi Dante, ci şi cu romanul

[27] Altieri, „An Idea and Ideal of a Literary Canon".
[28] Hugh Kenner, în Hallberg, *Canons,* 373 şi 375.

picaresc, sau cu Thackeray şi Tennyson, sau cu *Nevasta din Bath*, a lui Chaucer.

Un alt factor decisiv de selecţie e, după cum am mai spus, modul literar de producţie al zilei: ce, cum şi de ce scriu scriitorii într-un anume fel, într-o epocă dată, e mult mai important decît ceea ce spun criticii despre aceste lucruri. Scriitorii sînt, de fapt, cei care reprezintă simultan atît comunitatea, cît şi elitele, precum şi locurile în care aceste entităţi se întîlnesc şi se combină în moduri creatoare, deschise spre viitor.

Un ultim factor este însăşi greutatea hermeneuticii aplicate. Ca să-l citez încă o dată pe Kenner (care-l citează pe Borges): „Scriitorii îşi inventează predecesorii"[29]. Da, însă odată ce aceste lucruri se întîmplă, devine curînd aproape imposibil să-i *dezinventezi*. Concreţiunile care apar în jurul unor opere date le amplifică teribil proporţiile şi adesea le modifică decisiv (aşa cum arată Italo Calvino). Activităţile hermeneutice ţes de zor legături puternice şi subtile între opere, angrenaje şi intertextualităţi. „Sîntem rezultatul reinterpretărilor vieţii, morţii, conştiinţei, creativităţii şi aşa mai departe, elaborate încă de la pre-socratici şi încă de mai înainte (de la descoperirea agriculturii şi metalurgiei, de exemplu)"[30]. Rezultatele activităţii hermeneutice *literare* nu sînt mai puţin reale şi solide decît rezultatele hermeneuticii *existenţiale* de care vorbeşte Mircea Eliade. Prima – şi încă cea mai prototipică – lucrare canonică a culturii vestice, *Iliada*, este, sub aspecte dintre cele mai importante, o absenţă: nu există un consens asupra textului. *Iliada* pe care o ştim noi e rezultatul unor nivele succesive de activitate hermeneutică, foarte asemănătoare cu realitatea tip foi-de-ceapă din *Sartor Resartus* a filozofului Carlyle. Şi totuşi, rezultatele unei astfel de hermeneutici literare lente şi constructive sînt palpabile şi substanţiale. Ele păstrează tradiţiile deja consacrate, modelînd opţiunile şi graniţele dezvoltării viitoare.

---

[29] Kenner, în Hallberg, *Canons*, 363.

[30] Mircea Eliade, *No Souvenirs* (New York: Harper & Row, 1973), 289-90.

VII.

După aceste adevăruri mai degrabă simple şi evidente, aş dori să mă întorc la dezbaterea canonică, deoarece ea încă agită multe instituţii academice americane; cu alte cuvinte, aş vrea să revin la ceea ce mai sus am numit primul nivel al sensurilor canonice. Înainte să mă ocup succint de această problemă, voi expedia rapid cîteva motivaţii care ar putea prezenta oarecare interes, însă nu sînt relevante pentru discuţia noastră de acum. Multe dintre aceste motivaţii se leagă de o comică supraevaluare a puterii orei de curs, sau de confundarea programei şcolare cu canonul. Altele derivă din supraspecializare şi dintr-un nominalism exacerbat care irită întotdeauna. Cea mai puţin scuzabilă motivaţie e larg răspînditul comportament obraznic-infantil care ponegreşte trecutul şi foloseşte slogane anticanonice pentru a lansa atacuri împotriva culturii şi a „societăţii" în general. Spun că e lucrul cel mai puţin scuzabil – şi mă îndoiesc mult de seriozitatea lui critică – deoarece, în mod obiectiv, favorizează disciplinarea şi alinierea tradiţiei literare la *zeitgeist*-ul prevalent, adică reprezintă un efort de omogenizare şi de impunere a uniformităţii. Acest tip de argument nu diferă în esenţă de înregimentările morale victoriene care căutau să-i disciplineze pe Flaubert, Baudelaire şi Wilde, de interzicerea puritană a lui Shakespeare, de neîncrederea şi pedepsirea medievală a genului literar, de judecata şi execuţia lui Socrate; literatura ar trebui să fie un instrument de îmbunătăţire şi de acţiune socială, sau nu ar trebui să fie deloc. Într-o vreme cînd o anumită tensiune între intelectuali şi societate (între comunicare şi producţie) e considerată o condiţie sănătoasă pentru buna funcţionare a comunităţilor umane dezvoltate, „atacul împotriva literaturii" e în mod clar dăunător.

Voi lăsa însă deoparte aceste motivaţii şi, în schimb, mă voi concentra asupra miezului sensibil al argumentului „anticanonic" al „primului" nivel şi asupra nuanţărilor care se pot face în mod rezonabil. Esenţialmente, obiecţiile împotriva prezentului „canon" (şi

apărările sale) nu diferă prea tare de asaltul hotărît al romanticilor împotriva modelului uman promovat de Iluminismul secolului al XVIII-lea în variantele sale neo-clasiciste şi raţionaliste. Ne amintim că, odată cu proclamarea sonoră a intenţiilor binevoitoare şi progresiste de ştergere a marilor diferenţe (sociale, religioase, culturale) dintre oameni, scriitorii şi gînditorii secolului al XVII-lea şi, mai ales, ai secolului al XVIII-lea, s-au strîns în jurul unor standarde de comportament şi existenţă diurne, solare, sociale, militante, cumpătate, virtuoase şi raţionale. S-a susţinut pe scară largă că astfel de standarde vor duce la îmbunătăţirea omului şi la eliberarea lui de nedreptate şi superstiţie. La sfîrşitul secolului al XVIII-lea, neîncrederea şi nemulţumirea faţă de acest model considerat prea restrictiv era tot mai mare. Au început să fie promovate specificităţile nu doar feminine sau extra-europene (sub chipul primitivului şi exoticului, după cum erau atunci numite), ci şi infantile sau senescente, precum şi tot soiul de devieri (inclusiv nebunia sau crima), toate acestea ca respingere a neo-clasicismului demodat şi stătut şi a umanismului său standardizat şi timorat. Discursurile vremii proslăveau figurile damnate şi demonice, stările imaginative idiosincratice, identităţile naţionale şi regionale. Ar fi inutil să reluăm aici istoria acelor confruntări: tot binele social, intelectual (şi, mai ales, literar) care a rezultat, nu mai puţin consecinţele nefaste (colectiviste şi naţionaliste, printre altele) care au copleşit ulterior Vestul, precum şi diversele compromisuri şi sinteze interesante care au urmat.

Sînt ferm convins că dilemele actuale sînt analoage confruntărilor de acum două sute de ani, doar că acum sînt proiectate la o scară globală (globalizantă). Ele pot fi grupate în trei mari dihotomii: Vestic/non-Vestic, masculin/feminin şi discurs elitist/discurs popular. Dintre acestea, ultima pare, prin comparaţie, cel mai puţin abordabilă. Să le vedem pe fiecare, pe rînd.

VIII.

Să critici modelele canonice occidentale pentru lipsa lor de deschidere non-occidentală e, în marea majoritate a cazurilor, un lucru la fel de simplu precum e să răspunzi acestor critici. A-l acuza pe Shakespeare, cum au făcut unii, că nu are destui „oameni de culoare" în piesele sale e de-a dreptul inept: ne-am putea plînge la fel de bine de absenţa nordicilor din *Ramayana* ori de faptul că Cervantes nu descrie frigidere sau telefoane. Problemele curriculare sînt la un nivel mai serios: cît de posibilă sau dezirabilă e integrarea cursurilor de literatură vestică în cursurile de literatură universală? Disputele pe această linie s-au ivit ca urmare a globalizării crescînde a educaţiei, o problemă care nu apare decît mult după jumătatea secolului al XX-lea. Nu ar trebui să avem greutăţi în a propune soluţii: nu avem nici un motiv pentru care un curs despre literatura şi gîndirea din *Occident* ar trebui să-l includă pe Confucius, după cum nu are nici o scuză un curs despre literatura şi gîndirea *universală* care-l ignoră pe Confucius şi *Ghilgameş*. Din acest punct, departamentele şi universităţile pot decide singure (şi de la caz la caz) numărul, proporţia sau statutul unor astfel de cursuri, în funcţie de circumstanţe şi scopuri.

Trivialitatea problemei ascunde complexităţi serioase. Cu mai mult de o sută cincizeci de ani în urmă, Goethe propusese *Weltliteratur*[31] ca un fel de tărîm înalt pe care cei mai buni dintre cei buni să se întîlnească, într-o pace olimpiană, dincolo de deosebirile naţionale, lingvistice şi culturale. (Şi nici nu avea o viziune eurocentrică: după cum ştim, în sfera sa de interes se înscriau persana, ebraica şi sanscrita.) Acesta e un ideal nobil, însă ne-am putea întreba cum ar putea olimpienii să coexiste acolo. Literatura comparată, disciplină tînără şi deja fragilă, abia dacă dispune de mijloacele necesare

[31] Cazul tipic adus în discuţie e conversaţia cu Eckermann din 31 ianuarie, 1827. Dar, pentru o descriere completă, vezi Fritz Strich, *Goethe and World Literature* (New York: Hafner, 1949).

stabilirii unor legături între literaturile naţionale europene şi, în ciuda bravelor sale încercări din ultimii douăzeci de ani, e încă departe de a genera multe categorii utile interacţiunilor critice şi literare universale. La un nivel şi mai elementar, abia dacă există azi în lume cîţiva cărturari care să aibă acele cunoştinţe temeinice şi multilaterale despre *mai multe* culturi, necesare în cazul conturării unui teren comun pentru *Weltliteratur* (în sens goethean).

Mai mult, protagoniştii jocului nu par nici ei prea dornici să încheie acorduri de cooperare. În discuţiile pe această temă, siguranţa de sine a literaturii şi gîndirii occidentale e aproape mereu motiv de oprobriu şi nu fără o anume justeţe. Să nu uităm nici cultura islamică în care unele ramuri nu sînt deloc convinse că literatura trebuie acceptată, darămite să permită schimburi cu literaturile non-islamice. Nici cultura chineză nu stă mai bine, ea percepîndu-şi propria identitate ca depinzînd de un canon mult mai formalizat, care trebuie bine însuşit chiar şi de cei care studiază domeniul tehnic şi ştiinţific, într-un mod care exclude strict valorile şi informaţiile occidentale „suplimentare".

Putem fi uşor de acord cu rapide schimbări ale programei: *The Palm-Wine Drinkard/Băutorul de toddy**, a lui Amos Tutuola, poeziile lui Derek Walcott, romanul lui V.S. Naipaul, *A Bend in the River/Un cot al rîului*, ca şi unele scrieri ale unor autori precum Soyinka, al-Koni, Achebe, Césaire sau Yambo Ouoleguem pot fi integrate programei literare vestice fără prea mare dificultate, pur şi simplu deoarece sînt scrise în limbi europene. Dacă vor ajunge vreodată în canonul literar rămîne o chestiune deschisă: aşa cum am mai spus, acest fel de parcurs nu depinde de deciziile comitetului M.L.A.** Mai degrabă ar depinde – ca să speculăm – de acceptarea unei *Weltliteratur* tot mai integrate: presiunea exercitată de alte opere din interiorul sau din

* Vin de palmier (*n.t.*).

** *Modern Languages Association*, Asociaţia Limbilor Moderne (*n.t.*).

jurul unui cîmp canonic prezumtiv nou le poate împinge către o centralitate reînnoită.

Voi repeta ceea ce am spus într-un capitol anterior, în mare parte deoarece, se ştie deja, eu consider situaţia din literatură ca un fel de alegorie a ceea ce se întîmplă în lume, în general. E aproape imposibil să-ţi imaginezi un cîmp canonic literar global în afara unor cadre stabilite de tradiţia occidentală; în acelaşi timp, pare puţin probabil ca viitorul socio-economic al planetei să se bazeze pe altceva decît pe gramatica societăţii europene, aşa decăzută cum pare ea azi. (În măsura în care pronosticurile referitoare la supremaţia chineză şi/sau indiană se vor dovedi corecte, acest lucru se va datora *cu siguranţă* inteligenţei cu care ei au folosit mai bine exact această gramatică.) Prin urmare, e irelevant unde se vor afla viitoarele centre de putere: zonele geografice şi politice competitoare au ca scop şi program deschis declarate alinierea la valorile socio-politice şi la structurile economice stabilite în secolul al XIX-lea în Europa de Vest şi în secolul al XX-lea în America de Nord. Democraţia capitalistă, modul de gîndire influenţat de Biblie şi hedonismul consumerist sînt acum – de bine, de rău – numitori comuni ai interacţiunii globale. Toate acestea, alături de centrele comunicative şi relaţionale de cunoaştere, reprezintă moduri de existenţă ale civilizaţiei occidentale. Pare destul de improbabil ca tocmai canoanele literare să fie excepţia de la acest tipar de evoluţie şi ca experienţa literară vestică să devină brusc periferică în rolul ei de expresie a umanităţii din noi. În orice caz, un astfel de eveniment improbabil nu ştiu cît ar fi de dorit. Trecerea unor vaste arii ale globului de la modul de existenţă tradiţional şi organic („biologic", cum l-au numit unii istorici) la modernitatea atomizată şi rapidă este traumatizantă şi foarte dureroasă, însoţită de diverse dezastre – revoluţii, războaie, sărăcie. Toleranţa şi umanismul interogativ al canoanelor gîndirii literare vestice oferă cea mai lină şi mai decentă cale spre noile orizonturi ale existenţei sociale. Acest lucru e dovedit de opţiunile şi mărturiile intelectualilor implicaţi în procesul schimbării (e.g.,

radicalii şi scriitorii „lumii a treia"), însă poate fi şi dedus: la urma urmelor, diverse componente-cheie ale pieselor-cheie ale canonului se ocupă exact de această problemă – cum să faci faţă modernităţii, anxietăţii pe care o produce şi speranţelor pe care le aduce. În absenţa cunoaşterii canoanelor literare vestice, modernizarea vine oricum asupra lumii, dar fără a beneficia de energiile protectoare şi mediatoare emise de acest tip de cunoaştere.

Dileme oarecum similare apar legate de polaritatea masculin-feminin în discuţiile despre programă şi canon literar. Argumentul raţional central al feminismului *literar* este unul solid şi corect. Conform acestuia, problematica „masculin-feminin" în literatură şi gîndire (nu mai puţin în societate şi viaţă) e cel puţin la fel de importantă şi centrală ca alte opoziţii care definesc umanitatea – e.g., individual-social, imanent-transcendent, nou-vechi – şi ar trebui să primească o atenţie sporită[32]. Cred că foarte puţini oameni se pot îndoi de legitimitatea acestei poziţii. În jurul ei au apărut diverse cercuri militante conotative. Trebuie să ignorăm aici rolul parazitar previzibil al muribundelor teorii marxiste: ele înlocuiesc clasa socială cu genul iar apoi se lansează într-o binecunoscută dialectică a suspiciunii şi urii. Presupunerea că principalul mod de comunicare între genuri e ura şi conflictul, iar nu atracţia şi dragostea, e absolut rizibilă. Această metodologie e larg răspîndită în universităţile vestice, însă nu se bucură de nici o respectabilitate intelectuală. Puţin mai multă greutate are afirmaţia potrivit căreia istoria literară vestică este una a purei supresii patriarhale şi a selecţiilor nedrepte[33]: o ipoteză care, pentru a supravieţui cît de cît, va trebui probabil să sufere modificări serioase.

---

[32] Toril Moi, *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory* (Londra: Methuen, 1985).

[33] Dale Spender, *Mothers of the Novel* (Londra: Pandora Books, 1986). Vezi observaţiile relevante ale lui Pierre Walker, „Arnold's Legacy: Religious Rhetoric of Critics on the Literary Canon", *Stanford Literature Reviews* 5 (1988): 1-2, pp. 169-74.

Din punct de vedere canonic, problematica feministă devine mai interesantă atunci cînd cere o structură canonică revizuită pe motiv că numai aşa poate fi obţinută o imagine a umanităţii cu adevărat completă şi echilibrată. Progresul liniar şi raţionalismul mecanic al „masculinităţii" au nevoie să fie completate de adîncimea emoţională şi subtilitatea psihicului cultural „feminin"[34]. Acest argument viabil poate adesea degenera în simple subterfugii statistice fără nici un fundament calitativ de substanţă. Totodată, aminteşte de mai vechile încercări de a lega valoarea literară de caracteristicile rasiale (pigmentaţia pielii şi părului, forma craniului etc.)[35]: oricît ar fi caracteristicile genului de diferite faţă de toate acestea, a recurge la ele şi a le favoriza înseamnă a reduce esteticul şi culturalul la simplul material genetic. În ciuda acestor obiecţii serioase, se fac eforturi de obţinere a unei imagini canonice în care dialectica genului să fie prezentată corect. Folosirea influenţei curriculare pentru modificarea canoanelor nu ar trebui respinsă din start.

Totuşi, o astfel de întreprindere trebuie să ia în calcul două adevăruri esenţiale. Primul e acela că, dacă operaţiile critice şi hermeneutice din ultimul secol nu au reuşit să-şi asume valorile *legate de gen* ale marilor opere canonice occidentale, nu la fel se poate spune despre canonul însuşi. Ne întrebăm cîţi feminişti adevăraţi ar fi gata să renunţe la Antigona şi Penelopa, la Casandra şi Ifigenia, la Nevasta din Bath şi Molly Bloom, la Cordelia şi Kriemhild, la Moll Flanders şi Emma Bovary? (Cu siguranţă că acele palide construcţii literare de tipul colecţiilor dulcege de tarabă, scrise adesea de femei,

---

[34] Ellen Messer-Davidow, „The Philosophical Basis of Feminist Literary Criticisms", în *New Literary History* 19, nr. 1 (1981): 63-104, şi răspunsul lui Gerald Graff, *ibid.*, 135-38. Vezi şi Martha Nussbaum, precum şi unele scrieri ale lui Luce Irigaray.

[35] De exemplu, Josef Nadler, *Literaturgeschichte des deutschen Volkes*, 4 vol. (1912; Berlin: Propyläen, 1939) cu acentul său pe sursele biologice ale regionalismului cultural şi, desigur, într-un sens mult mai larg al filozofiei „raseologice" a culturii, a lui Hans F.K. Günther.

oferă o imagine mult mai distorsionată şi mai umilitoare a feminităţii.) În timp ce, adeseori, critica nu a reuşit să surprindă implicaţiile polarităţii masculin-feminin, canonul a fost astfel conturat – nu putem decît să presupunem – deoarece gusturile, instinctele şi sensibilitatea cititorilor au detectat foarte devreme bogăţia umană a acestor opere la nişte nivele la care paradigmele ideologice prevalente au ajuns mult mai tîrziu.

Al doilea adevăr e că „pedagogia radicală", intenţionată adesea de mişcările anticanonice, se poate întoarce cu cruzime împotriva literaturii feminine. Canonul a fost ales pe baza unor valori liberale pluraliste, a unor importante experienţe umane comune, pe baza deschiderii şi a complexităţii. Valorile radicale reprezentate de subversivitate, revoltă şi îndoială sînt adînc împletite în textura canoanelor, programelor şi literaturii vestice. Înclinaţiile spre distorsiune ale minţii ideologului de profesie duc la explorarea sectorului „suprimat" sau „marginalizat" al literaturii, în speranţa dezvăluirii vreunei revoluţii autentice (sociale sau sexuale). Numai că nimic de acest fel nu se întîmplă. Literatura marginalizată (scrisă de bărbaţi sau femei) abundă în conformism, în armonii formalizate şi în traduceri ale unor ideologii demodate: literatura ne-canonică este *par excellence* domeniul conservatorismului[36]. Un exemplu e Felicia Hemans, o figură publică foarte cunoscută pe vremea sa, căzută treptat în uitare mai tîrziu – o excelentă reprezentantă a „romantismului îmblînzit" al anilor 1820-1830. Această „scriitoare marginalizată" se dovedeşte, de fapt, o neobosită promotoare a valorilor familiei, tradiţiei, stabilităţii, religiei şi ierarhiei – un simbol al celui mai ortodox

[36] Autorul francez conservator-monarhist Jacques Bainville crede că cea mai mare greşeală strategică a reîntoarcerii Bourbonilor de după 1815 a fost neacordarea imediată a sufragiului universal, de vreme ce acesta a fost şi este un factor de stabilitate şi conservare, spre deosebire de sufragiul orientat spre elite, care a dus la mişcările revoluţionare din 1830 şi 1848. Vezi Jacques Bainvill, *Histoire de France*, 2 vol. (Paris: Tallandier, 1924), 2:154, 165-67 şi 189).

sau conservator romantism. Astfel de surprize curriculare sînt mai mult regulă decît excepţie. Literatura selectată doar pe baza genului auctorial se poate dovedi cît se poate de conformistă, previzibilă şi manierată. Însă operele canonice, chiar rezultate ale unei mentalităţi eroic-patriarhale, cum ar fi *Nibelungenlied* sau *Odiseea*, sînt atît de impregnate de dialectică şi ambiguitate, încît cititorul adevărat a trebuit să se întrebe dacă nu cumva au fost scrise de femei. Există, ca peste tot, excepţii de ambele părţi, dar cred că se poate spune că multe scopuri-cheie, etice şi critice, ale metodologiilor feministe sînt atinse la fel de bine (şi mai bine) acţionînd în interiorul domeniilor canonice decît în afara lor (sau împotriva lor).

IX.

Întrebarea mai adîncă şi mai filozofică e dacă un „canon înalt" mai e admisibil în condiţiile în care egalizarea pare o prioritate istorică presantă, ca să nu spunem aproape evolutivă. Există cîteva moduri de a răspunde acestei obiecţii, iar eu voi menţiona rapid numai patru.

Primul argument ar fi că opere canonice sînt doar acelea care se află la intersecţia preferinţelor populare cu cele elitiste. Shakespeare e canonic în alt fel decît Mallarmé sau G.M. Hopkins, şi asta deoarece multitudinea interpretărilor includ unele de nivelul serialelor TV, previzibile şi artificiale, dar şi altele care ţin de domeniul sofisticat, explorator şi ambiguu al posibilităţii şi complexităţii, care permite rasei umane să evolueze. Primul set de interpretări (popular) îl sprijină pe cel de-al doilea (elitist) şi se continuă în el. Ar fi greşit şi neconstructiv să proclamăm o situaţie conflictuală între cele două şi să încercăm să desfiinţăm literatura canonică în numele celei populare. În toate timpurile, valorile literaturii populare au depins de marile texte – biblice sau oral-mitice – care au avut un rol privilegiat şi autorizat, acceptat liber şi entuziast (fanatic?). La modul ipotetic, e posibil (deşi pe mine personal m-ar îngrozi) să avem un viitor în

care astfel de texte majore să aibă origini comercial-publicitare sau politic-manipulative. Dar însăşi această posibilitate subliniază eleganţa şi flexibilitatea unei stări a minţii umane şi a societăţii în care canoanele literare ar putea, în acelaşi timp, să fie şi să nu fie texte majore. Aceasta nu e o idealizare a canoanelor literare, ci o descriere pur factuală confirmată de situaţia din, să zicem, muzică sau pictură (sau chiar filozofie), unde canoanele sînt sprijinite de „cererea populară", chiar şi atunci cînd elitele le critică şi unde rolul lor de factor reglator în ecologia intelectului pare bine înţeles.

Al doilea argument se referă la des repetata predicţie conform căreia formele istorice şi tradiţiile simbolice se vor dizolva în supa informaţională generală a organizării umane post-istorice. Literatura ar trebui să dispară şi va dispărea în lumina unui mediu mai abstract, modelat de om. Implicaţia e, în această linie de gîndire, că distrugerea canonului e o datorie progresistă a oamenilor raţionali. Nu pot eu să spun dacă într-adevăr aceasta va fi calea evoluţiei umane. Presupunînd, însă, că da, atunci literatura în general şi domeniul canonic în special trebuie să capete o importanţă mai mare, nu mai mică. Un mediu cognitiv bazat pe relaţii cvasi-universale între informaţii indiferente şi înlocuibile lasă inevitabil nesatisfăcută nevoia omului de concret, de fizic, de imediat. Ca să facem o analogie: deoarece implicarea senzorială şi contactele cu natura ale unei societăţi tot mai urbanizate şi mai izolate s-au rărit în decursul secolului al XX-lea, importanţa sexualităţii ca resursă a naturaleţii şi fizicalităţii a crescut. Evaluarea literaturii ca intermediar între abstract şi concret ar putea, similar, să-i sporească importanţa într-un context intelectual şi senzorial la fel de abstract. Literatura populară cu modurile ei arhetipale pline de clişee şi lipsite de contradicţii inerente e mai puţin capabilă să satisfacă astfel de nevoi decît lucrările sofisticate. La fel ca alte producţii estetice, literatura e ideală pentru

menţinerea şi transferul caracteristicilor arhaice în discursuri accesibile abstractelor forme de organizare post-contemporane[37].

Al treilea argument e oarecum legat de cel anterior. Dacă într-adevăr vreun regim post-istoric sau încă nenumit s-ar instala, oare societatea umană de atunci chiar nu ar avea nevoie să se înţeleagă pe sine? Sau e de neimaginat ca o astfel de comunitate umană să vrea să priceapă mai bine mecanismele şi căile care au dus la propria constituire? Argumentul „gramaticilor istorice" a fost dezvoltat de Charles Altieri cu mai multă elocvenţă decît pot eu spera să am, aşa că îi voi îndruma pe cititori către lucrările sale[38].

În fine, al patrulea argument – cred eu, cel mai puternic – e unul pe care l-am detaliat în altă parte. Literatura în substanţa sa internă estetică se opune vitezei şi unilateralităţii nemiloase a progresului istoric. Doar literatura cu domeniile sale larg canonice permite şi chiar cere nuanţări, digresiuni, amînări şi recunoaşterea imperfec-

---

[37] Ar putea fi aduse multe alte argumente. De exemplu, canoanele din pictură şi muzică. Programele muzicale de la radio sau din sălile de concerte trebuie să se bazeze în mare parte pe preferinţele publicului. Acestea sînt îndreptate masiv spre tradiţia canonică; există o luptă continuă între interpreţii/directorii de programe care vor să inoveze şi să experimenteze şi publicul conservator amator de operă şi concerte. În pictură şi în alte arte, astfel de opţiuni canonice se traduc în cifre financiare, fiind deci mult mai uşor de măsurat: canonicul şi canonizatul sînt cele care aduc sume mari de bani. Un alt lucru care trebuie ţinut minte e acela că identităţile naţionale sînt cel mai des – de bine, de rău – exprimate sub forma realizărilor culturale, lucru valabil mai ales în cazul naţiunilor mai mici. Pare un lucru probabil ca Irlanda să renunţe la Joyce şi Yeats, Grecia la marii ei autori, şi aşa mai departe, de dragul nivelării canonice şi răsturnării ierarhiilor? Răspunsul evident e din nou rezultatul presiunilor maselor largi de oameni, nu al ordinelor instituţionale.

[38] Altieri, „An Idea and Ideal of a Literary Canon". Vezi şi articolul său din *The Hospitable Canon,* editată de Virgil Nemoianu şi Robert Royal (Philadelphia şi Amsterdam: John Benjamins, 1991), 1-38.

ţiunii[39]. Literatura e cea care aduce heteronomie şi alternativă. Atacurile la adresa literaturii – sub masca ofensivelor împotriva canonicităţii „hegemonice" – nu sînt revolte, ci operaţiuni de represiune şi lichidare. Conversibila etichetă elitistă ascunde scopul mai sinistru al ştergerii diferenţei. În acelaşi timp, literaritatea canonică funcţionează ca supapă a nevoii înnăscute de memorie şi tradiţie. A bloca această supapă e la fel de nesănătos ca orice altă formă de represiune; a o lăsa să funcţioneze e ca un vaccin împotriva unor mult mai periculoase tendinţe sociale de stagnare şi regres.

La bază, domeniul canonic se confundă cu literatura însăşi, atît de puţin vizibile sînt umbrele care marchează trecerea dinspre margine spre centru. Nu e posibil să dărîmi o parte fără să primejduieşti grav întregul. Cît e de probabil ca excluderea lui Georg Trakl să ducă la o citire în masă a testamentelor şi pamfletelor politice ale secolului al XVIII-lea? Va fi Felicia Hemans mai apreciată dacă îl vom ignora sau dispreţui pe John Keats? Nu putem decît să ridicăm din umeri la asemenea naivităţi. Mai curînd ar trebui să recunoaştem ceea ce orice cititor pasionat şi răbdător ştie dintotdeauna: că opoziţia abruptă şi categorică dintre literatura „elitelor" şi cea „populară" e falsă şi dăunătoare. Importanţa şi aprecierea operelor şi valorilor literare e un continuum foarte fin gradat de la margine la centru. Toate părţile sînt necesare unele altora. Mai mult, mişcarea, comunicarea, schimbul, înlocuirea, ocuparea unei poziţii au loc aici la scară locală şi generală. Nu numai că domeniul canonic e modelat de opţiunea democratică (aşa cum am susţinut pe tot parcursul acestui capitol), dar el pare şi guvernat şi organizat în mod democratic.

---

[39] Virgil Nemoianu, *A Theory of the Secondary* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989), mai ales capitolele 1 şi 10.

X.

Sper sincer că nici una dintre opiniile exprimate mai sus nu poate să facă să pară că aş sprijini ideea unui „canon" etern, stabil, imuabil. Nimeni nu a exprimat un astfel de punct de vedere în ultimele decenii, cu excepţia cîtorva pedanţi lipsiţi de importanţă; ideea aceasta e pe deplin străină de literatură şi de lumea literaturii. Mai mult, chiar dacă am pledat îndelung împotriva probabilităţii ca manipularea să ducă la schimbări rapide şi adînci, aceasta nu înseamnă deloc că exclud posibilitatea unor astfel de schimbări pe alte căi. O rasă umană angrenată în comunicare vizuală şi oral-auditivă nu e ceva imposibil. Un dezastru ecologic complet sau unul provocat de om ar putea duce la regresul către o stare preistorică. Alternativ, nu e imposibilă nici trecerea la un viitor post-istoric anomic, controlat în totalitate. În ambele cazuri, societatea umană şi *toate* activităţile sale se pot schimba atît de mult, încît să se producă schimbări rapide şi decisive ale nevoilor imaginative şi narative ale omenirii. Nevoile narative pot dispărea, cred eu, doar dacă dispare şi umanitatea din noi, însă modul de a le satisface depinde, evident, de starea societăţii. Pe scurt, domeniile canonice sînt strîns legate de istoria însăşi şi e puţin probabil să dispară înaintea ei. Iar tiparele lor de comportament – mai ales mişcarea continuă dar înceată – nu se pot schimba nici ele prea mult, chiar sub impactul unei epoci în care greutatea conştiinţei şi a conştiinţei de sine e considerabil sporită, cum pare să fie în cazul nostru.

Cea mai interesantă şi mai neliniştitoare întrebare e cea cu care mi-am început aceste consideraţii şi care poate fi acum articulată mai bine. Ce se întîmplă în situaţia intermediară, de tranziţie, în care schimbarea accelerată pare să ne aducă mai aproape de nişte stări anomice fără să ne arunce, totuşi, în mijlocul unor schimbări cataclismice? Într-o astfel de zonă gri, literatura s-ar găsi diminuată, micşorată, şi tocmai în astfel de condiţii istorice apar canoanele solide şi simple, ca versiuni stenografiate ale literaturii. Or, ca să

folosesc terminologia acestui capitol: planurile curriculare şi cele canonice propriu-zise tind să colapseze şi să fuzioneze. Reducerea literaturii la o listă limitată şi reificată de nume şi opere (indiferent de criteriile folosite în selecţie) ar dăuna grav, probabil ireparabil, literaturii şi ar deregla modurile de interacţiune umană. Dacă nu sînt acceptate în toată vastitatea lor neuniformă şi dacă nu sînt văzute în solidaritatea lor organică cu diversele forme şi nivele de instruire, canoanele chiar sînt nişte creaturi fioroase. Într-un fel curios şi paradoxal, tocmai cultivarea mai delicată a domeniilor canonice e şansa noastră de a evita perspectiva sumbră a opresiunii canonice reificate.

XI.

Acest capitol şi cel puţin cele două capitole anterioare din partea a doua a cărţii mele au formulat cele mai generale argumente pentru analogia fundamentală dintre starea generală a valorilor umane din interiorul vortexului postmodern, pe de o parte, şi rolul valorilor literare şi multitudinea producţiilor textuale, pe de cealaltă parte. De ce am intrat în atîtea detalii? Deoarece sînt aici două aspecte importante. Unul e că literalitatea şi canonicitatea au în centru acel fel de dezordine care mătură cu repeziciune lumea dinafară şi, cu toate acestea, reuşesc să-şi păstreze o incontestabilă armonie; nu e puţin lucru. Al doilea e că, în cele din urmă, literatura ca întreg funcţionează ca o forţă de contracarare a convulsiilor din mediul înconjurător: îl oglindeşte şi i se opune în acelaşi timp. Ceea ce rezultă din examinarea atentă a naturii activităţii artei literare (fie în mod individual, fie ca domeniu) e starea ei de continuă schimbare/fermentaţie care dă naştere transparenţei cristaline şi strălucirii; astfel, literatura nu e doar o analogie a vîrtejului contextelor postmoderne, ci şi – sperăm – un exemplu admirabil pentru propria evoluţie istorică sau pentru rezistenţa ei raţională dificilă. Toate acestea sînt, să o spunem

încă o dată, lucruri minunate, pentru care trebuie să fim recunoscători, indiferent de rezultatul final.

Următoarele cîteva capitole vor repeta, într-o oarecare măsură, aceste argumente, însă altfel le vor extinde cu detalii şi opinii suplimentare care vor întări punctele de vedere pe care această carte încearcă să le exprime.

Acest capitol se va ocupa de „argumentul varietăţii" în încercarea de a-l convinge pe cititor că umanismul estetic al literaturii poate oferi un punct solid de sprijin, identitate, continuitate sau stabilitate într-o lume în care prevalează principiile incertitudinii şi relativităţii.

E, desigur, cam înfricoşător să vezi cît de mulţi sînt intelectualii care se îndreaptă neobosit spre o nouă paradigmă teoretică, odată ce a fost lansată, şi cu cîtă credinţă oarbă îi slujesc. Astfel, „nietzscheanismul de stînga", atît de răspîndit azi în facultăţile de filologie ale Americii de Nord, cu postulatul său conform căruia în centrul relaţiilor dintre oameni se află puterea adversarială, a generat o activitate uriaşă de cercetare şi s-a insinuat practic în toate opiniile noastre despre literatură, împiedicînd cîteodată alte tipuri de interpretare critică. Această situaţie – precum şi altele similare – apare, aşa cum ne arată mereu experienţa, chiar şi atunci cînd e foarte uşor să demonstrezi că noii „idoli" sînt falşi sau inutili.

O bună paralelă cu această paradigmă e următoarea. În ultimele patru decenii (în America de Nord şi în alte părţi), au fost folosite vaste resurse în economie, sociologie şi ştiinţele politice pentru explorarea celor mai bune strategii de tranziţie de la „capitalism" la „socialism" sau pentru găsirea unor căi de convergenţă a celor două. Tot acest efort de cercetare s-a bazat pe presupunerea că societăţile de tip leninist sînt constructe viabile şi justificabile. Absolut nici un fel de cercetare nu s-a făcut în direcţia trecerii de la „socialism" *la* „capi-

talism"; într-adevăr, simpla explorare a unei astfel de posibilităţi a stîrnit încruntarea intelectualilor şi oficialilor deopotrivă. Cînd, după puţin timp, iluzia unui colectivism utopic viabil s-a destrămat, sute de milioane de oameni (nu numai din Eurasia, ci şi din Africa sau America de Sud) s-au trezit lipsiţi de cel mai elementar tip de îndrumare pentru a face faţă tranziţiei şi progresului, condamnaţi fără milă fiind să bîjbîie în pîcla unui empirism neinformat.

Complacerea academică într-o lume a turnurilor „revoluţionare" de fildeş în ştiinţele umaniste pare că va avea rezultate similare. Aşa cum merg azi umanioarele, ele lasă indivizii şi grupurile (*mai ales* minorităţile şi societăţile postcoloniale) dezarmate şi neajutorate în faţa schimbării emancipatoare şi în faţa crudelor traume ale acesteia. Ele eşuează tocmai în scopurile pe care le-au urmat cu atîta obstinaţie: păstrarea alterităţii, a dialecticii texturilor locale în faţa presiunilor unificatoare şi omogenizatoare – şi arată o totală neputinţă de a formula o critică autentică a societăţii.

Etica profesională ar trebui, desigur, să ne îndemne pe unii dintre noi să cugetăm asupra posibilităţii unei mai bune orientări a ştiinţelor umaniste, însă nu acesta e scopul meu aici. Voi schiţa doar nişte consideraţii asupra alternativelor pe care le avem la cultul modelelor în istoria literară. Acest lucru face parte, evident, din proiectul acestei cărţi: de a arăta nişte căi prin care, dincolo de toanele istoriei, putem detecta şi folosi elemente ale unei identităţi neîntrerupte. „Argumentul varietăţii", cum l-am numit, ne arată, cred, cum, prin recurgerea la înseşi metodologiile şi configuraţiile postmodernismului, putem imagina, construi şi utiliza contraacţiuni. O enumerare elementară a faptelor, evenimentelor şi tehnicilor indică modul în care supravieţuieşte durabilitatea în mijlocul confuziilor plăcute sau neplăcute.

1. *Realităţile multidimensionale.* E uşor de observat că retragerea Noii Critici şi a premisei caracterului estetic intrinsec nu a dus la dispariţia analizei textuale. Dimpotrivă, a sporit dorinţa de disecţie la dimensiuni deconstructiviste (o „super Nouă Critică", să zicem aşa).

Similar, slăbirea gîndirii de tip marxist a generat intensificarea istoricismului: amestecul detaliului infinitezimal (sau al contextului nesemnificativ) cu marea teorie unitară, fenomen aflat, cîteodată amuzant, sub semnul acelei ciudăţenii estetice pe care o consideră adversarul său absolut. După cum văd eu, acesta e „materialismul cultural" sau „noul istoricism", o întreprindere în spatele căreia se simte mereu (din nou: ironic!) aspiraţia timidă către o siguranţă pierdută. Desigur, s-ar putea găsi o formulă mai echilibrată prin plasarea noastră la distanţă egală faţă de aceste două extreme (aproape morbide).

Fiinţele umane, indiferent de forma în care istoria sau geografia ni le prezintă, se fundamentează, după cum ne relevă simpla lor observaţie, pe cîteva polarităţi comune, printre care: masculin/feminin, vechi/nou (bătrîn/tînăr), individ/grup (societate), eu/celălalt, divin/uman, nativ/dobîndit (şi/sau imaginat), subiectivitate internă/obiectivitate externă[1]. Dacă ţinem minte acest lucru ne putem proteja de excesiva încărcare a *unei singure* axe opoziţionale cu existenţa umană în ansamblul ei (e.g., aspectul pur intersocial, acel „să nu ai încredere în nimeni trecut de treizeci de ani" de odinioară, care azi ia multe alte forme). Orice iniţiativă din istoria literară, orice text critic ar trebui să încorporeze aceste polarităţi multiple (sau, ca să-mi reduc pretenţiile şi mai mult, să arate că sînt conştiente de ele); altfel vor sfîrşi prin a-şi grăbi propria desuetudine.

Discursul mijloacelor de comunicare publice se bazează pe un tipar binar, atît în relaţia lor cu cele mai multe instituţii publice, cît şi în ceea ce priveşte retorica proprie. Modurile de gîndire binare sînt dăunătoare, dar ele răspund clar unor nevoi sociale contemporane. Însă, prin extrapolarea şi încercarea de duplicare a acestui tip de discurs, profesiunea academică îşi pierde capacitatea de a surprinde nuanţa, complexitatea, organizarea multistratificată, adică toate acele

[1] Vezi George Steiner, *Antigones* (1979; Oxford: Oxford University Press, 1986), 234-67.

lucruri care îi permit sau îi justifică existenţa în primul rînd. Orice exerciţiu autentic de reflecţie intelectuală, cu toate strategiile sale de subtilă nuanţare, rafinare, are valoare doar ca repudiere (sau subminare) a actelor comunicative ale mass-mediei, chiar dacă, pe termen lung, poate mai degrabă să ajute decît să dăuneze funcţionării corecte a celei din urmă.

2. *Morfologia culturală.* Aceasta este o metodă asupra căreia autori foarte diferiţi ca Jameson şi Raymond Williams pot măcar în parte să fie de acord cu Spengler, Friedell, Sengle, Kenner, Taine şi Van Wyck Brooks. Avantajul ei evident e acela că permite largi spaţii de manevră, negocieri multiple şi metamorfoze ale discursurilor şi comportamentelor fără a privilegia neapărat vreun factor.

Însă există două precondiţii. Una este că morfologia culturală, pentru a nu deveni obositoare şi mecanică, trebuie înviorată prin afirmarea, din cînd în cînd, a diagnosticului şi rolului literaturii în interiorul unui model cultural dat. Sînt destul de optimist ca să cred că literaritatea poate fi văzută atît ca simplu simptom al unei matrice socio-culturale, cît şi (mai arogant) ca un vesel motiv de existenţă al acesteia: creativitatea ca ingredient-cheie al codului genetic uman.

Cealaltă precondiţie este abundenţa contextualizărilor, asupra căreia, în principiu, toată lumea este de acord. Totuşi, în practică obţinem un fel de alegorie utopică: şi dacă am avea o stare de lucruri în care aspectul literar ar fi o consecinţă imediată a materialităţii socio-economice (dorinţa de putere şi lăcomia economică şi/sau sexuală)? Contextele veritabile ale activităţii literare sînt, desigur, diverse şi mult mai bogate, fie ele negative (ruşine, teamă, invidie, competiţie) sau pozitive (cunoaştere, contemplare, generozitate, gratuitate, joc şi creativitate irepresibilă). Moda şi mentalităţile, imitaţia buimacă, zvonul ştiinţific, impulsul religios, sintaxa sentimentelor, subiectivitatea arbitrară, vagile ambiţii personale – acestea constituie lichidul amniotic al textului literar. Simplele evenimente sau atitudini socio-economice şi politico-ideologice se află la un pas distanţă şi

sînt mediate, dar şi puternic distorsionate (de obicei), de aceste turbulente contexte imediate.

3. *Cogniţie sau coerciţie.* Este adevărat, aşa cum cum spun unii istorici ai ştiinţei, că omul e, în esenţă, o entitate care adună şi procesează informaţii? Este măcar în parte adevărat? Putem interpreta istoria umanităţii ca o poveste a acumulării epistemologice, a expansiunii şi a creşterii? Nu ştiu să răspund la aceste întrebări, însă ştiu că ele sînt luate foarte în serios în unele medii. Dacă e aşa, atunci o istorie literară (cel puţin una!) care ar trata literatura ca efort de acumulare şi transmitere de materiale cognitive ar fi foarte interesantă. Umberto Eco argumentează elocvent, cum am mai spus şi o să mai spun, că funcţia literaturii e de a cultiva abilităţi precum rapiditatea de percepţie, de inducţie, de a construi ipoteze şi de a imagina lumi posibile, sofisticarea morală, competenţa lingvistică şi capacitatea de a recunoaşte valoarea[2]. Personal sînt gata să merg chiar mai departe şi să afirm că transmiterea propriu-zisă a informaţiei (cunoştinţelor) în forme plăcute ar putea fi o parte a oricărei istorii umane prezumtive.

Prezumtive? În unele dintre cele mai incitante şi mai promiţătoare scrieri critice (în America, Franţa, şi cred că şi în Germania), literatura şi ştiinţa (infuzate cîteodată de o spiritualitate eclectică) deja interacţionează una cu alta şi se învaţă reciproc: Michel Serres, Henri Atlan, Frederick Turner, Katherine Hayles, William Paulson, Mihai Spariosu şi Paisley Livingston sînt doar cîteva nume care îmi vin în minte[3]. În mulţi dintre aceşti critici găsesc o anume împăcare

---

[2] Umberto Eco, *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts* (Bloomington: Indiana University Press, 1979). Cf. Thomas Pavel, *Fictional Worlds* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), 141.

[3] Vezi, e.g., Frederick Turner, *Beauty: The Value of Values* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1992); Katherine Hayles, *Chaos Bound: Orderly Disorder in Contemporary Literature and Science* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990); şi Willliam Paulson, *The Noise of Culture* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989).

veselă cu lumea şi o exuberantă utilizare a surplusului ei de sensuri. Însă nu va fi această istorie doar o altă „alegorie utopică", un alt joc reductiv, formulînd simple ipoteze asupra unei stări de lucruri în care frumosul serveşte adevărului, şi nu binelui, ca în critica sociopolitică? Pentru că nu am citit-o încă, n-avem cum să ştim: poate că va fi, poate că nu va fi. Probabil că o istorie epistemologică a literaturii nu va exclude conştientizarea multiplelor axe definiţionale ale umanităţii noastre. Ernst Gellner scrie exact despre felurile în care cogniţia, coerciţia şi producţia interferează şi se influenţează reciproc[4]. Nu există nici un motiv pentru care o variantă a abordării sale să nu existe şi ea în istoria literară.

4. *Reciprocitatea şi darurile.* O îndepărtare şi mai radicală de practicile curente ale istoriei şi criticii literare ar fi interpretarea producţiei literare nu atît ca parte a „pieţei" sau a „comenzii sociale", cît ca o formă arhaică de supravieţuire a unui tip mai vechi de relaţii socio-economice bazate pe reciprocitate şi pe cadouri (aceasta ar corespunde primului stadiu sau tip de economie al lui Karl Polanyi)[5]. Sugestii similare au fost făcute de critici foarte diferiţi, de la Wayne Booth (cărţile şi metafora prieteniei) la Raimonda Modiano sau la complicatul şi detaliatul model propus de Georges Bataille[6]. Această abordare are baze factuale solide în vasta literatură de adresă directă (dedicaţii ale unor poezii şi alte lucrări, inserţiile de tip „eu-tu" în operele ficţionale şi altele). Nu e greu să ne imaginăm un model mai general al istoriei şi criticii literare în care scrisul să fie deliberat con-

---

[4] Ernst Gellner, *Plough, Sword, and Book: The Structure of Human History* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), o lucrare cu adevărat roditoare dar prea puţin citită de cei cu pregătire umanistă. Gellner foloseşte termeni ca *prădare* sau mai obişnuitul *putere politică* alternativ cu *coerciţie*. Amplele lucrări ale lui Peter Sloterdijk şi Charles Taylor sînt, de asemenea, cel puţin parţial, fundamentate pe categorii ale schimbului informaţional.

[5] Karl Polanyi, *The Great Transformation* (1944; Boston: Beacon Press, 1985).

[6] Vezi Jean-Michel Heimonet, *Le mal à l'oeuvre. Georges Bataille et l'écriture du sacrifice* (Marsilia: Parentheses, 1986).

siderat un cadou făcut celorlalţi (prietenilor, „vecinului", „Celuilalt" sau „omenirii") ori un exerciţiu de generozitate, în care această trăsătură să fie absolut în prim-plan. Într-o astfel de interpretare, tema comunicării (care ajunge deopotrivă la cei ştiuţi şi la cei neştiuţi) se împleteşte paradoxal şi înduioşător cu tema iubirii.

Istoria literară ar fi, pe de o parte, o înregistrare a gesturilor de iubire, dar, pe de cealaltă parte, critic, ar fi un exerciţiu de iubire (fie doar ca *Einfühlung*, a lui Dilthey, sau ca „erotica" lui Susan Sontag)[7], o cale care ar putea fi preferată de cunoaşterea textuală. Nu e nevoie, cred, să detaliem aici diferenţa dintre iubire şi „dorinţa" posesivă de tip auto-recompensator. Prima se opune celei de-a doua prin faptul că e înzestrată cu acele conotaţii de dezinteresare disprețuite de o bună parte a ierarhiilor noastre academice. Valori ca recunoştinţa şi lauda, politeţea şi atenţia ar fi preţuite cum se cuvine, iar importanţa timpului liber ar fi reconsiderată.

5. *Gustul.* Desigur, e ceva supărător de demodat sau de sentimental în ideea de „dragoste", dăruire şi literatură ca supravieţuire a unei faze mai vechi a evoluţiei umane. Dar de ce nu? Această perspectivă poate, mai mult decît orice, să fie apărată în lumina răspînditelor postulate asupra alterităţii şi marginalităţii (David Perkins face aluzie la acest mod de gîndire în ultimul – şi cel mai bun – capitol al uneia dintre cărţile sale, iar eu însumi l-am schiţat în altă parte[8]). Fără îndoială, pînă şi un public surmenat, supraîncărcat cu informaţie ar putea să stea şi să asculte o istorie literară al cărei ţel e să scoată la lumină, fără hipersensibilităţi şi fără resentimente, acţiunile contraistorice şi contraprogresiste ale discursurilor literare.

---

[7] Susan Sontag, *Against Interpretation* (New York: Farrar, Straus şi Giroux, 1966), 3-14.

[8] David Perkins, *Is Literary History Possible?* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992), 184-86; şi Virgil Nemoianu, *A Theory of the Secondary: Literature, Progress, and Reaction* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989), 3-25, 173-203.

Abordarea poate fi sprijinită, pe scurt, după cum urmează. Densitatea istoriei, substanţialitatea ei, poate fi redată doar prin recunoaşterea contrastului şi opoziţiei. Nu există o opoziţie mai izbitoare faţă de toposurile ideologice ale prezentului decît să-i citeşti pe Milton şi pe Dante, de exemplu. Tot aşa, educaţia în sprijinul alterităţii nu poate avea o mai bună temelie decît o privire aruncată redutabilelor valori ale trecutului estetic. Dacă trebuie să preţuim şi să cultivăm varietatea şi virtuţile adversariale ca precondiţii esenţiale ale unei vieţi mai bune în viitor, atunci tocmai dialectica aspectelor neplăcute şi contraprogresiste trebuie să fie studiată şi exersată. O atitudine „corectă politic", gîndită cu onestitate pînă la capăt cu toate implicaţiile ei, va avea ca rezultat studierea cu atenţie şi dragoste a aspectelor reacţionare, privite nu ca duşman, ci ca tovarăş indispensabil[9]. Prin contrast, e foarte riscant să-i negi trecutului demnitatea şi autonomia (să ştergi ceea ce a fost exagerat în trecut): astfel se deschide larg uşa oricărei forme de negare a alterităţii. În fine, abordarea contraistorică are avantajul de a fi mai puţin „elitistă" şi mai democratică, prin extinderea drepturilor de participare (ideal, a drepturilor de vot) către societăţile şi structurile umane ale trecutului.

6. *Ipocrizia.* Nu sînt prea interesat sau îngrijorat de valoarea reprezentării istoriei literare (de fapt, a oricărei istorii), de meritele ei mimetice, de „posibilitatea" sau de veridicitatea ei. Ca orice bun neo-leibnizian, consider că e firesc ca o astfel de veridicitate să fie imposibilă; însă epistemologic (ca plauzibilitate, probabilitate, credibilitate), ea devine accesibilă.

---

[9] Cu toată onestitatea trebuie spus că, de obicei, criticii marxişti – Adorno, Bloch şi, mai ales, Frederic Jameson, de exemplu, în *Fables of Aggression* (Berkeley şi Los Angeles: University of California Press, 1979) şi *The Political Unconscious* (Londra: Methuen; 1981) sînt cei care sprijină şi/sau practică acest tip de analiză.

Privesc, totodată, cu o indiferenţă fatalistă către „prejudecăţile" fiecărui istoric în parte, de care ne temem atît şi pe care le tot denunţăm. Un anume fel de a privi lucrurile e inevitabil în cazul oricărui intelectual. Recunoaşterea deciziilor anterioare nu mă împinge către relativismul absolut şi nu mă face să accept constrîngerile ideologice grosolane ci, mai degrabă, îmi oferă argumente în favoarea unor lucruri demodate precum empatia, bunul gust şi bunul-simţ. O istorie literară fundamentată pe bun-simţ nu va fi mai puţin părtinitoare (şi nici mai mult!) decît alte istorii, nu se va baza mai puţin pe presupuneri şi formulări arbitrare. În schimb, va avea avantajul compensator al talentului, prin care înţeleg capacitatea de a percepe şi de a analiza mai repede diverse asocieri şi analogii, adică de a permite minţii să funcţioneze în moduri derivate din dinamica producţiei literare înseşi. În acest sens, foarte asemănător cu talentele şi abilităţile campionilor olimpici, talentul critic nu e decît interfaţa dintre calităţile înnăscute şi efortul bine direcţionat.

Sînt foarte conştient de obiecţia comună potrivit căreia ceea ce noi numim bun-simţ şi bun gust nu reprezintă decît nişte seturi internalizate de înclinaţii şi de valori primite de-a gata, însă pot răspunde în două feluri. Mai întîi, oricine crede că răspunsurile intuitive, „sintetice" ale minţii sînt simple şi necritice dovedeşte o crasă ignoranţă vizavi de modul în care funcţionează mintea. Reacţiile intuitive şi „iraţionale" se bazează pe analize interne solide şi variate, şi nu e mai *puţin* probabil, ci e *mai* probabil ca ele să fie mai complexe şi mai dialectice decît explicaţiile reducţioniste ale gîndirii „critice". În al doilea rînd, presupunînd că părtinirea ideologică e inevitabilă, tot rămîne adevărat faptul că o tendenţiozitate recunoscută deschis şi cinic, deghizată în imperative dogmatice executorii, este inferioară etic şi mai puţin eficientă retoric decît o formă de prejudecată indirectă sau deghizată cu sfială. Mînuirea discursului nesincer impune perfecţionări şi compensări care limitează scopul purei prejudecăţi ideologice şi permit un acces mai bun

la factualitate. Iluzia, modul indirect şi, da, ipocrizia pot fi adesea factori benefici.

Ar trebui atunci istoria literară să fie subordonată ţelurilor acţiunilor sociale? Să fie un brav ostaş în lupta pentru îndoctrinarea socială, cum ni se sugerează azi atît de frecvent? Din tot ce am spus anterior reiese clar că eu nu cred aşa ceva. Totuşi, nu mi se pare greu să conced că opţiunile ideologice ar trebui să fie parte din orice reflecţie comprehensivă asupra istoriei literare, chiar dacă *numai* o parte. Dacă o astfel de dezbatere e să dea roade, atunci ea va trebui condusă în moduri care să fie (reciproc) benefice discursurilor societăţilor postmoderne, şi nu să se încline în faţa impulsurilor dorinţei utopice ori în faţa unui punct de vedere asupra lumii în care prezentarea (nu, ontologizarea) insistentă a negativităţii produce confuzie şi deznădejde.

Am arătat în capitolele anterioare ale acestui volum că, dintre circumstanţele postmodernităţii istorice, putem alege două ca fiind cele mai relevante pentru discursurile care modelează istoria literară. Una e globalizarea activităţilor umane. O „fiinţare cu alte culturi" face ca trecutul literar occidental să fie mai degrabă mai mult, decît mai puţin relevant şi mai imediat, şi iată de ce. O civilizaţie vestică autistă fixată într-o splendidă izolare şi supremaţie ar putea foarte bine să fie indiferentă la Homer şi Chaucer şi să se ocupe, în schimb, de propria ei contemporaneitate. În contrast, o civilizaţie vestică conştientă de sincronismul ei cu – şi de responsabilitatea faţă de – celelalte spaţii ale planetei (de la Islam şi China la Africa subsahariană şi catolica/păgîna Americă Latină) nu poate arunca peste bord o istorie literară a cărei preocupare nu a fost niciodată „falogocentrismul", desigur, ci mai degrabă durerile, bucuriile şi dilemele emancipării şi tranziţiei. Încercările de a atenua brutalitatea progresului, reprezentările dramatice ale opţiunilor şi scenariilor de negociere a schimbării – acestea sînt tiparele-cheie ale istoriei literare vestice în care sînt angajaţi cititorii ei. (În mod copleşitor, deşi cu infinite variaţii, aceasta e şi tema socio-psihologică a societăţilor

non-vestice postcoloniale.) Ignorarea lor voită înseamnă să predai generațiile mai tinere (atît în Vest, cît și în restul planetei) legate și cu căluș la gură în mîinile prezentului și viitorului. Impresia mea (și aș dori să nu am dreptate) e că majoritatea discursurilor curente din istoria literară și critica academică nu fac nimic pentru a îndulci asprimea de șmirghel a istoriei postmoderne și pentru a-l învăța pe om să-i facă față.

Cea de-a doua circumstanță ideologică relevantă este lupta din jurul unei definiții corecte a liberalismului. Deși multe facultăți de litere nu au observat încă, dezbaterea politico-economică majoră din lumea reală nu se mai poartă între aceia pe care Henri de Lubac i-a numit odată „posteritatea spirituală a lui Joachim de Fiore" (cum s-a întîmplat în cea mai mare parte a secolului al XX-lea)[10]. În ciuda aparențelor, azi avem de-a face cu posteritatea spirituală a lui Montesquieu. Conflictul se desfășoară pe o fișie mult mai îngustă de teren ideologic, fiind legat de stabilirea reperelor și formularea valorilor liberalismului. Poate fi inclusă aici tradiția care merge de la Burke la Burckhardt? Să pariem pe Mises sau pe Polanyi? Cine ar putea da sfaturi mai bune, Rawls sau Nozick? Sînt Rousseau, Herder și Cobbett indispensabili canonului liberalismului? Cît de compatibili sînt Tocqueville și John Stuart Mill? Au Edward Shils și Stephen Holmes ceva în comun? Acestea sînt cîteva dintre

[10] Henri Cardinal de Lubac, în *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 vol. (Paris: Lethellieux, 1981), argumentează că utopianismele seculare moderne, la fel ca doctrinele sociale și revoluționare totalitare, provin din filozofia istoriei a lui Joachim, din secolul al XII-lea. Opinia conform căreia utopianismul și totalitarismul sînt esențialmente versiuni secularizate ale viziunii religioase este larg susținută în acest domeniu de diverse persoane: Karl Löwith, J.L. Talmon, Karl Mannheim, Frank și Fritzi Manuel, Thomas Molnar, James Billington, Norman Cohn, iar mai presus de aceștia Robert Spaemann, ca să dau cîteva nume. Lubac diferă de ei prin faptul că atribuie rolul de sursă directă și esențială teoriei lui Joachim asupra „celui de-al treilea imperiu" (etapa, sau *Reich*-ul, Sfîntului Duh).

întrebările ideologice reale de la începutul mileniului, cînd sîntem toţi locuitori ai spaţiului de dezbatere schiţat de Weber şi Durkheim. În acest moment, este absolut evident că literatura occidentală în evoluţia ei, care (spre deosebire de ideologie) s-a ocupat de aceste probleme tot timpul (nu doar în ultimele două sute de ani, ci, pentru cititorul atent, mai demult), devine foarte relevantă – şi din cauza celei de-a doua circumstanţe. O istorie literară în care Fenimore Cooper, Manzoni, Goethe, Germaine de Staël, Scott şi Chateaubriand sînt actori principali e una care poate interveni creator în adevăratele dezbateri ideologice ale sfîrşitului de secol al XX-lea. Contribuţiile istoriei literare au un potenţial enorm, ele pot orienta impasurile socio-politice spre nişte răspunsuri sociale mai concludente, mai flexibile şi mai milostive.

„Argumentul varietăţii" prezentat aici e doar unul din mai multe motive pentru care dezbaterea valorică generală din zilele şi din epoca noastră poate găsi sprijin în umanismul estetic, dar, aşa cum vom vedea în capitolele imediat următoare, e departe de a fi singurul. Poate că nu e nici măcar cel mai puternic argument al meu în ceea ce priveşte stabilitatea şi identitatea la începutul secolului al XXI-lea. Pe de cealaltă parte, el are imensa putere a paradoxului. Să explic.

Cititorul a fost probabil surprins că, în acest capitol, a părut că atac mişeleşte o poziţie care, de bine de rău, încorporează un nivel înalt de soliditate ontologică, lăudînd în schimb flexibilitatea şi multiplicitatea. Nu am făcut exact opusul a ceea ce am promis să fac? Nu am furnizat argumente în favoarea unui postmodernism fluid şi acentric, prin încercările mele constante de a elimina soliditatea? Sînt convins că nu. Pretenţiile de fermitate ale „corectitudinii politice" sînt false. De fapt, ele reprezintă un relativism rigid şi dogmatic. Din contră, varietăţile intrinseci ale formelor critice recuzate ale esteticului adevărat sînt similare bogăţiei realităţii create, adevărului şi substanţei. Nu ar trebui dispreţuite, ci folosite cu eficienţă şi respect ca aliaţi de nădejde în demersul nostru de căutare a identităţilor existenţiale.

XIII ✠ *Argumentul persecuţiei*

Acest capitol porneşte de la unele îngrijorări personale profunde şi se ocupă de probleme care sînt de maximă importanţă, cred eu, nu numai pentru domeniul ştiinţelor umane, ci şi pentru autocunoaştere în general. Încerc să atrag atenţia cititorilor asupra fisurilor din *studium generale*, să definesc diverse opoziţii şi – într-un fel care ar putea fi mai puţin obişnuit astăzi – să mă situez de o anume parte a baricadei şi să apăr un set de afirmaţii împotriva celuilalt. Acest tip de argument „judecătoresc" mi-a fost impus, cred, chiar de starea de lucruri din lumea intelectuală înconjurătoare: neplăcerea făţişă şi atitudinea de condamnare faţă de forma estetică, de frumos, îmi par frecvente şi categorice, de aceea merită un răspuns tranşant. Astfel, un răspuns la fel de clar ar trebui dat prejudecăţilor şi intoleranţei atît de răspîndite. Discuţia poate pleca de la cîteva întrebări specifice. De ce René Girard e duşmanul general al criticilor literari (încă dinainte de a se fi declarat astfel, cu tărie, el însuşi)[1]? De ce un intelectual atît de paşnic şi nevinovat ca răposatul René Wellek a

[1] Vezi, printre alte zeci de exemple, numărul din *Diacritics* (martie 1978) dedicat lui René Girard şi, specific, articolul lui Hayden White intitulat „Ethnological 'Lie' and Mythical 'Truth'", 2-9. E adevărat, desigur, că deja *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Paris: Grasset, 1961) conţinea critici deschise la adresa ştiinţelor sociale ca instrumente epistemologice în contrast cu scrierile estetice. Totuşi amărăciunea (unii o numesc „paranoia") împotriva propriilor lui critici se găseşte în Girard al anilor 1980.

fost, în ultimii ani ai vieţii sale, obiectul unei adversităţi atît de mari (care, aş zice eu, continuă şi în ziua de azi)? De ce o mişcare ca „Noua Critică" (una cît se poate de senină, liniştită şi centristă)[2] este percepută ca un duşman periculos de atîtea grupări critice? Aceste întrebări enigmatice precum şi altele similare merită să fie examinate cu o atenţie mai mare decît au primit pînă acum. Sînt convins că în toate este implicată teama dublată de ostilitatea neobosită faţă de artă şi literatură, o atitudine care se răspîndeşte în societăţile noastre chiar şi atunci cînd acestea par să nu poată exista fără vreun fel de dimensiune estetică. Să ne apropiem mai mult de problemă.

I.

Mai întîi, aşa cum am spus deja, sîntem uimiţi chiar de ciudăţenia adversităţii. O chestiune relativ minoră pare să producă o reacţie absolut disproporţionată. Un număr destul de restrîns de excentrici aleg să se joace cu forma în loc să se ocupe de „problemele serioase" ale vieţii, ca toţi ceilalţi, iar acest lucru devine cauza unei mînii nemaivăzute. Uriaşe maşinării sînt puse în mişcare pentru a strivi nişte fluturi care nu fac rău nimănui.

Astfel de chestiuni trebuie să-i fi preocupat chiar pe unii lideri de opinie deoarece au fost inventate tot felul de răspunsuri elucubrante. Formalismul estetic e o pepinieră de forţe reacţionare, e sursa unor ideologii pernicioase şi a politicii tradiţionalismului şi fascismului. E o mască vicleană în spatele căreia forţele maligne pregătesc tot felul de stratageme oribile împotriva fericirii colective şi împotriva

---

[2] Astfel, de exemplu, recunoaşterea sau sugerarea din partea unora dintre cei mai conservatori reprezentanţi ai „Noii Critici" a faptului că, la o adică, un intelectual ar trebui să prefere comunismul nazismului. Vezi Allen Tate, *Collected Essays* (Denver: Swallow, 1959), 4-9, 396-97, 402-3, 534-35; eseuri scrise în anii 1930-1950.

progresului luminos al omenirii. Nu sîntem noi atunci îndreptăţiţi să declarăm că forma şi sensul sînt fasciste? Acest tip de argument a fost cel mai bine făcut cunoscut de Thomas Mann, în romanul său *Doktor Faustus*, în care un compozitor singuratic, apolitic, liniştit, alienat şi bolnav devine (simbolic) forţa motrice din spatele belicoaselor monstruozităţi politice naţional-socialiste, din simplul motiv că el nu... ce anume? Nu are o viaţă banală şi confortabilă, ca toţi ceilalţi? Îşi canalizează eforturile către inovaţia muzicală? Sau pentru că aruncă îndoiala asupra perfecţiunii existenţei socializate?

Cu mai puţin talent, dar cu mai multă cruzime, această linie argumentativă a fost reluată de zeci de ori[3]. Problema cu respectivul mod de gîndire e destul de clară. Nu o dată observăm un fel de aliniere între vederile conservatoare şi metodologia critică a formalismului estetic. Totuşi, putem număra la fel de multe cazuri în care formalişti la fel de estetici au susţinut puncte de vedere care, în mediul ideologic al timpului lor, erau de stînga, radical-democrate, liberale. Nu e greu să găsim exemple de un fel sau de celălalt. La urma urmelor, Noii Critici înşişi au afirmat răspicat că, în ultimă instanţă, comunismul ar fi de preferat fascismului. La rîndul lui, Girard s-a

---

[3] Vezi, pentru un tratament mai detaliat, Virgil Nemoianu, *Theory of the Secondary: Literature, Progress, and Reaction* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989), capitolele 1 şi 10. Cîteva dintre secţiunile articolului de faţă se dezvoltă pe unele idei succint menţionate în acel volum. Vezi pentru ilustrare Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983). Walter Benjamin, cu mai puţină răutate, dar într-un fel aproape obsesiv, făcuse observaţii similare; vezi *Schriften*, 2 vol. (Frankfurt: Suhrkamp, 1955) şi altele. Mai recent, Jerome McGann, Marjorie Levinson şi alţii au preluat ştafeta. Pentru o discuţie aprofundată, vezi Susan J. Wolfson, *Formal Charges: The Shaping of Poetry in British Romanticism* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997), 1-30, 226-30. Vezi şi articolul lui Marshall Brown, „'Le style c'est l'homme même': The Action of Literature", *College English* 59, nr. 7 (noiembrie 1997): 801-9.

exprimat împotriva anti-semitismului şi chiar împotriva duşmanilor din curentele critice recente (inclusiv din structuralism şi psihanaliză), cu mai multă elocvenţă decît mulţi alţii. Tot aşa, ar fi greu să-i descriem pe Jean Paulhan, Henri Brémond sau Paul Valéry ca fiind de dreapta. „Formaliştii ruşi" şi-au dat multă osteneală să explice cum pot fi aplicate cu succes metodologiile lor la textele politice: anume, la cele ale lui Vladimir Lenin, faimosul lider sovietic din anii 1920[4].

Nu e clar nici dacă „formaliştii" sau „esteticiştii" din decadele precedente ar trebui descrişi ca fiind conservatori. Ernst Robert Curtius şi Erich Auerbach au fost antifascişti hotărîţi. William Empson a fost categoric de stînga. Criticul român Eugen Lovinescu a fost liberal nu numai în practica literară, ci şi în teoria ideologică. Benedetto Croce era bine cunoscut ca inamic al regimului fascist italian. Pe la 1900 sau mai tîrziu, grupurile artistice din Munchen, Berlin, Sankt Petersburg, Chicago sau Bloombury tindeau să ia partea stîngii. Desigur, există cîteva excepţii în Franţa, Italia, Anglia şi Germania – poate Maurras şi Daudet, Stefan George şi discipolii săi, T.E. Hulme şi W.B. Yeats – însă nu prea contrabalansează exemplele dinainte.

De aceea, întrebarea referitoare la cauzele ostilităţii sistematice a comunităţilor critice faţă de cei care aleg să sprijine autonomia esteticului rămîne fără răspuns.

II.

Să privim în altă direcţie, şi anume spre *rădăcinile* acestei situaţii, care ar putea fi mai uşor de decelat. Pe la începutul secolului sau în jurul primului război mondial, devenea tot mai clar faptul că sistemul

[4] Revista LEF editată de Maiakovski a publicat, în numărul său 1 (5) din 1924, şase articole critice şi academice pe acest subiect împreună cu texte literare de Pasternak, Babel, Koltsow şi Maiakovski însuşi. Cele şase articole (de Şklovski, Tînianov, Eichenbaum şi alţii), au fost traduse şi editate de Fritz Mierau, *Sprache und Stil Lenins* (Berlin: Volk und Welt, 1970).

critic tripartit (estetica filozofică, critica impresionistă şi filologia empirică), care prevala la acea vreme, nu mai oferea satisfacţie în felul în care se ocupa de literatură. Era clar, totodată, că din ce în ce mai mulţi intelectuali doreau să cerceteze discipline înrudite şi să împrumute de la ele ceea ce părea mai bun şi mai folositor: teoria limbajului, cuceririle din psihologie, regulile stricte din sociologie şi altele. Să ne amintim în special de următoarele circumstanţe: „ştiinţa" se bucura încă de un prestigiu enorm la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, deşi acest prestigiu urma să dispară treptat şi să fie supus unor ostile interogaţii la sfîrşitul aceluiaşi secol. Însă noi vorbim despre *începutul* secolului al XX-lea, deci nu ar trebui să considerăm anormal faptul că măcar cîţiva universitari doreau să creadă că nu era necesar ca regulile şi legile să fie *împrumutate* din afară, ci *extrase* chiar din interiorul literaturii înseşi. Dacă fiecare domeniu îşi avea propria ştiinţă, atunci literatura nu făcea excepţie. Motivaţiile esteticii formale sînt, de aceea, mult mai inocente sau mai naive decît se crede şi se spune de obicei. Ele se leagă de eforturile cărturarilor de a defini un domeniu nou, în mod distinct. Desigur, aşa cum era normal şi previzibil, a existat şi o anumită dorinţă de validare personală, ca şi un substrat ideologic. Nimeni nu poate nega că filozofiile umanismului estetic universal ale lui Kant, Schiller sau Humboldt, printre alţii, nu au fost adesea împrumutate. Nu e mai puţin adevărat că astfel de teorii au fost deseori ignorate de criticii „esteticişti" şi invocate ca motivaţii ulterioare, lucru evident mai ales în cazul Noilor Critici americani[5].

---

[5] În cazul „Noilor Critici", acest „ajutor" a fost acordat mai întîi de René Wellek (mai tîrziu şi de alţii) începînd cu anii 1940. Înainte de aceasta, mişcarea – pe deplin dezvoltată şi deja influentă – dă puţine semne că ar fi conştientă de propriul pedigree şi context filozofic. Pentru dialectica dintre Noua Critică şi „tradiţia scientistă", vezi John Crowe Ransom, *God Without Thunder* (Londra: Gerald Howe, 1931), mai ales 277-360, şi *The World's Body* (1938; Kennikat: Port Washington, 1964), 72-74, 307-10 şi în alte locuri în eseuri faimoase la vremea respectivă precum „Art and

Însă cea mai frecventă situaţie a fost cea în care aspectele politic şi estetic nu au fost consecinţe reciproce, ci s-au împletit într-o complexă şi bogată dialectică a relaţiilor mutuale. Aşa îmi explic eu, cel puţin *prima facie*, iritarea împotriva formei estetice. Ar putea fi înţeleasă ca element străin şi derutant, un „intrus" care nu poate fi redus complet nici la un factor cauzativ şi nici la vreun fel de consecinţă sau rezultat. Dovada vine dacă ne uităm la *toate* segmentele spectrului politic, care erau cam la fel deranjate de prezenţa şi amestecul formalismului estetic în societate. Să ne limităm la ce putem vedea în istoria secolului al XX-lea.

III.

Regimurile fasciste şi naţional-socialiste ale începutului de secol nu au fost *deloc* favorabile esteticii formaliste. În opinia autorităţilor lor ideologice, o astfel de poziţie era statică, nu dinamică[6], opunîndu-se forţelor orientate spre cucerirea constructivă (mai curînd distructivă)

Mr. Santayana" sau „Wanted: An Ontological Critic" sau „The New Criticism". Poziţii similare sînt exprimate în Horst Oppel, *Morphologische Literaturwissenschaft* (1947; Darmstadt: WBG, 1967), şi Wolfgang Kayser, *Das sprachliche Kunstwerk* (Berna: Francke, 1948).

[6] La întîmplare, îl voi menţiona pe Oswald Manghin, *Geist und Blunt. Grundsätzliches um Rasse, Sprache, Kultur und Volkstum* (Viena: A. Schroll, 1934). Şi Franz Koch, *Geschichte deutscher Dichtung* (Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt), sau mai substanţialul Josef Nadler, *Literaturgeschichte des deutschen Volkes*, 4 vol. (1912-1928; Berlin: Propyläen, 1938-1941), şi Walter Linden, *Geschichte der deutschen Literature, von den Antögin bis zur Gegenwast* (1937; Leipzig: Reclaun, 1940). Accentul „faustian" e tipic în sine. Vezi, pentru o privire panoramică, Klaus Volker, *Faust, ein deutscher Mann* (Berlin: Wagenbach, 1975) sau, şi mai bine, *Hans Schwerte, Faust und das Faustische: ein Kapitel deutscher Ideologie* (Stuttgart: Klett, 1962). O mulţime de materiale, desigur, se limitează la reviste precum *Geist der Zeit.*

a viitorului. Sînt bine cunoscute exemplele de interzicere sau de ardere a „operelor de artă degenerată". Ele arată clar că natura *apolitică* a formalismului nu era pe placul regimului. Atît în Germania, cît și în Italia, artiștii înclinați mai degrabă să se considere aliați ai regimului erau expresioniști sau futuriști turbulenți, și nu formaliști neoclasici. Chiar și sub un sistem cumva mai puțin ideologic precum acela al dictaturii militare din România anilor 1940, li s-a dat de înțeles scriitorilor și artiștilor că „formalismul" era indezirabil, dacă nu chiar fățiș interzis, și că autoritățile nu erau dispuse să-i acorde sprijin financiar. Ca să ne întoarcem la primul exemplu, în Germania studiile „neutre" (chiar de felul cel mai nevinovat) erau descurajate. Această atitudine nu era rezervată numai creațiilor contemporane, ci se extindea și asupra trecutului canonic[7].

E adevărat, însă, că diversele autorități fasciste nu erau consecvente: ocazional permiteau justificări sau scuze pentru „marii autori" ai trecutului. Mai mult, ca și rudele lor comuniste din diverse perioade, aceste autorități treceau cu vederea, uneori, apariția vreunor acte de opoziție alegorică, considerînd formalismul ca un „rău mai mic". Ar trebui o analiză empirică și statistică amănunțită ca să demonstrez acest lucru, însă eu sînt convins că nu sîntem departe de adevăr cînd spunem că îngăduința față de formalism (nu aprobarea lui!) a fost mai degrabă excepția decît regula în regimurile de extremă dreaptă.

---

[7] Cea mai tipică demonstrație, deși nedezvoltată, a fost făcută de Georg von Lukacs, *Die Zerstörung der Vernunft* (Berlin: Aufbau, 1954). (O ediție ungurească a apărut simultan: în 1974, avem o ediție germană în trei volume oarecum modificată.) Nu vreau să spun că romantismul a fost sau nu un strămoș îndepărtat al diferitelor variante de naționalism (la urma urmelor, în istorie astfel de continuități sînt întotdeauna adevărate: orice lucru influențează cele ce îl urmează). Lucrul mai important era elementul de „construcție" socio-literară: romantismul era, de fapt, preferat formalismului neoclasic în Germania anilor 1930.

În orice caz, ostilitatea sovietică şi comunistă s-a manifestat mult mai sistematic împotriva formalismului, dezvoltînd o adevărată teorie a pericolelor pe care acesta le reprezintă pentru viitorul fericit al omenirii. Poate unul dintre cele mai tipice cazuri a fost acela al atitudinii faţă de şcoala critică a formalismului rus care, pînă în 1930, a fost practic distrusă şi ştearsă de pe harta intelectuală a ţării[8]. Unii membri ai acesteia (Jakobson) au ales exilul, alţii au abandonat critica în favoarea arhivelor şi biblioteconomiei (Tomaşevski), alţii au început să scrie romane istorice „de larg consum" (Şklovski). Ironia tragică e că cei mai mulţi dintre aceştia încercaseră cu adevărat să colaboreze cu regimul sovietic aflat la putere, după cum se poate vedea din mai sus menţionatul volum colectiv asupra stilului lui Lenin – corespondentul, dacă vreţi, al manifestului *I'll Take My Stand/Îmi voi spune părerea* al colegilor lor formalişti sudici. Acest caz nu a fost, desigur, unic. Ahmatova, Ţvetaeva şi (în alt domeniu) Şostakovici încercaseră din răsputeri să găsească un fel de echilibru între frumuseţea formală şi un conţinut „acceptabil". Grupul de scriitori de ficţiune („Fraţii Serapion"), care îi includea pe Zamiatin, Pilniak, Kaverin, Lunz, Zoşcenko, Pozner, Slonimsky şi alţii, a fost distrus cu o cruzime asemănătoare. (Zamiatin, ca şi Jakobson, a fugit în Vest.) Nabokov a avut motive socio-politice solide ca să-şi părăsească ţara de origine şi, totuşi, dincolo de ele, se întrezăreşte jinduirea după puritate estetică, după un fel de frumuseţe senină clasică, atitudine care nu putea fi exersată sub un regim comunist.

Astfel de acţiuni au avut loc în mai multe ţări mai mici care au trebuit să ia ca model Uniunea Sovietică. Un exemplu între altele numeroase e oferit de un lung studiu publicat de Robert Weimann[9],

---

[8] Povestea a fost spusă nu o dată. Vezi Victor Erlich, *Russian Formalism* (1955; Haga: Mouton, 1965), 118-54.

[9] Robert Weimann, *Zeitschrift fur Anglistik und Amerikanistik* (1962), dezvoltată în *New Criticism und die Entwicklung bürgerlicher Literaturwissenschaft* (1962; Munchen: Beck, 1974). Vezi şi lucrarea lui, *Structure and Society in*

care tinde să identifice formalismul cu apariţia şi scopurile extremei drepte în Vest. Weimann se ocupă mai ales de autori anglo-americani şi, într-o anumită măsură, germani. Autorităţile culturale cehe nu erau mai binevoitoare cu formalismul, iar în România au alternat scurte perioade de destindere cu furioase izbucniri împotriva pericolelor formalismului[10]. E interesant să facem aici o paranteză cu cazul lui Bahtin care, după cum devine tot mai clar, a fost din punct de vedere ideologic mult mai aproape de o atitudine conservatoare. Dar, în opinia mea, *tocmai* fiindcă „se simţea vinovat", a fost mai prudent decît unii formalişti. Desigur, pe termen lung, a fost redus la tăcere în acelaşi fel ca toţi ceilalţi care nu au urmat cu docilitate linia marxism-leninismului „ortodox". Jocul acrobatic precaut al lui Bahtin între critica sociologică şi formalism poate servi ca paralelă la comportamentele analoage ale unor intelectuali occidentali.

Deşi avem în mod natural tendinţa să acuzăm regimurile dictatoriale de manipulări crude ale studiilor intelectuale şi literare, acelaşi lucru e valabil (în moduri mai subtile dar, probabil, la fel de eficiente) în Vest şi în societăţile democratice. Diferenţa majoră e, desigur, că au existat mai puţine instrumente ale violenţei care să fie *aplicate* ca pedeapsă pentru păcatele ideologice. Cu toate acestea, exemplele abundă, de la principiile enunţate de Platon sau de unii teologi protestanţi medievali şi pînă la persecuţiile „burgheze" împotriva lui Flaubert, Baudelaire sau Wilde. În secolul al XX-lea,

---

Literary History: Studies in the History and Theory of Historical Criticism (Charlottesville: Univesity Press of Virginia, 1976).

[10] Un caz tipic e acela al criticului de frunte Ion Negoiţescu, care a fost atacat în mod repetat în media controlată oficial (în 1958 şi ulterior) pentru vina de „esteticism" (fără implicaţii politice). Curînd după aceea (1961-1964) a fost trimis la închisoare sub acuzaţii care includeau mai ales faptul că alcătuise o antologie de poezie care cuprindea poeţi interzişi. Chiar şi după eliberarea sa din închisoare, a continuat să fie obiectul unor persecuţii similare, pentru motive care includeau homosexualitatea declarată.

această tradiţie se recunoaşte în repetatele avertismente critice şi în uriaşele mecanisme pedagogice la care s-a recurs pentru a învinovăţi, a „explica" sau a „răzbuna" pe artiştii care în trecut, ca şi în prezent, nu au demonstrat o utilitate socială şi politică evidentă.

Astfel, dacă ar fi să alegem cel puţin *un* fel de „antiformalism" deosebit de agresiv din interiorul societăţilor vestice/democratice, nu am avea un exemplu mai bun decît acela al „noului istoricism" sau al „materialismului cultural", o invenţie relativ recentă, care combină total nepotrivit învăţămintele unor post-marxişti (Antonio Gramsci, Raymond Williams şi, într-o mai mică măsură, şcoala neomarxistă de la Frankfurt) cu principiile unui adept declarat al dreptei precum Nietzsche. Noul istoricism neagă existenţa naturii umane, a esenţei umane, înlocuind-o cu negativismul, conflictul, ostilitatea – în esenţă cu *ura* ca valoare centrală şi motivaţie ultimă a comportamentului uman. Orice sugestie referitoare la pace, bunătate, generozitate, tihnă, sărbătoare ca parte a sufletului omenesc e respinsă cu îndîrjire. În acest context, progresul însuşi e privit cu suspiciune.

Orice examinare atentă a noului istoricism şi a mişcărilor înrudite, care nu va fi făcută aici, ne-ar aduce mai aproape de răspunsul la întrebarea cu care a început acest capitol. E destul de clar, însă, că antipatia şi teama faţă de formalismul estetic derivă, în toate aceste cazuri, din antipatia şi teama faţă de complexitate. Antireducţionismul e marele inamic al celor care persecută formalismul estetic, subiect asupra căruia voi reveni curînd. Prin chiar natura sa, scrierea estetică conţine complexitate şi multitudine, „supradeterminare", multidimensionalitate, dialectică a armoniilor şi contrariilor, coexistenţă a neplăcerii cu plăcerea, speranţă de frumos. Integralitatea monolitică, logica rigidă, coerenţa absolută, omogenitatea şi toate ale lor nu pot niciodată să accepte felul în care formalismul estetic le umbreşte prin simpla sa existenţă.

Fără a mai enumera alte cazuri sau fără a mai descrie alte situaţii devine foarte clar că acţiunile antiformaliste se întîlnesc şi la Dreapta, şi la Stînga, şi la Centru. Numitorul comun pare a fi principiul *utilitaris-*

mului, poate din cauză că acesta a putut să se dezvolte uşor în sînul unor societăţi care altfel se mîndreau cu libertatea şi pluralitatea, ca şi în alte societăţi care şi-au proclamat făţiş scopurile „regeneratoare".

IV.

Odată ce admitem că pînă şi în curentul principal al istoriei culturale vestice au existat tot timpul conflicte şi oscilaţii ale balanţei puterii între forţele estetice şi antiestetice („iconoclasmul", fricţiunile din Renaştere şi Reformă, luptele din jurul „moralităţii" teatrului – din trecut –, a cinematografului – din prezent –, ca să amintim doar cîteva), putem începe să examinăm propriul nostru secol ca să găsim cîteva centre gravitaţionale-cheie.

După părerea mea, una dintre cele mai bune ilustraţii ale complexităţii relaţiei de ură-iubire dintre formalismul estetic şi comunitatea critică/ideologică hegemonică este opoziţia dintre Nietzsche şi Dilthey; firește, nu dintre cei doi personal, ci în ceea ce priveşte opţiunile sau poziţia intelectualilor occidentali vizavi de ei. Nietzsche e adeseori văzut în mod deloc absurd ca „estet radical" – un filozof care şi-a definit relativismul şi antiraţionalismul optînd pentru frumos. Pînă şi exerciţiul puterii (care, aşa cum am mai spus, în mintea materialiştilor culturali îl leagă pe acest autor de o variantă a marxismului) este, pentru Nietzsche, o expresie a frumosului. Nu e nevoie să mergem pînă la faimoasa (infama) „fiară blondă", nici la incoerenţa cu accente de oracol din *Zarathustra*. Sugestia frumosului pătimaş e deja prezentă în texte mult mai moderate şi mai paşnice, precum *Die fröhliche Wissenschaft*; în lucrările filologice mai vechi, înclinaţia lui Nietzsche spre „dionisiac", ca opus al „apolinicului", poate fi identificată fără prea mare efort. La fel, scepticismul dogmatic poate fi, aşa cum sugerează autorul, un fel de libertate estetică: în orice caz, cele două se ajută şi se întăresc reciproc, ni se spune. Pe baza acelor principii şi a altora, Nietzsche respinge

eforturile sincere şi mari ale idealiştilor germani şi ale succesorilor acestora de a reconcilia conceptele raţionaliste cu cele iraţionaliste. Vederile sale au fost însuşite cu entuziasm de mulţi partizani ai revoluţiei artistice – de exemplu, de către expresionism şi de alte mişcări imediat precedente. Multe au devenit crez şi linie de conduită pentru extrema dreaptă din Germania şi din alte locuri în anii 1930-1940. Însă, curînd după aceea, îl vedem pe Nietzsche adoptat de stînga europeană („Nietzsche francezul" a fost termenul apărut din acest curs neaşteptat al evenimentelor). În ambele adoptări politice, opuse una alteia, Nietzsche era perceput şi declarat ca adversar al *formalismului* estetic şi cel mai elocvent purtător de cuvînt al experimentării libere a formelor artistice sau politice, deopotrivă. Astfel (ca fenomen al receptării), Nietzsche poate fi corect descris ca inamic major al tradiţiei, armoniei şi „canonicismului înalt-cultural". Dimensiunea sa estetică e reală, dar la fel e şi opoziţia sa faţă de formalism.

Contemporan cu Nietzsche a fost mult mai puţin atrăgătorul filozof şi critic de artă Wilhelm Dilthey. Pentru mine, acesta e un excelent exemplu (unul între multe altele) de contraforţă a antiformalismului intelectualilor occidentali. Dilthey a combinat minunat tradiţiile raţionaliste (e.g., kantiene) cu uzul pragmatic al imaginaţiei şi empatiei în abordarea oricărui fenomen cultural al trecutului. A susţinut necesitatea cufundării cercetătorului în împrejurările istorice din trecut şi folosirea tuturor facultăţilor noastre pentru înţelegerea trăsăturilor specifice ale operei artistice sau ale evenimentului istoric. Nu întîlnim la Dilthey un esteticism pătimaş sau agresiv; însăşi seninătatea lui e o opţiune pentru ordinea şi decenţa formalismului. Marea diferenţă dintre Dilthey şi Nietzsche e că primul, spre deosebire de al doilea, a refuzat orice tiranie a arbitrarului, cerînd o răbdătoare şi meticuloasă cercetare a detaliilor istorice, impregnată de efortul de a ajunge la o simbioză mentală cu obiectul cercetării. Dilthey repeta mereu că sursele filologice sau de altă natură sînt indispensabile pentru înţelegerea istoriei.

Ar trebui să fie clar din aceste scurte fraze că, pentru Dilthey, *forma* produsului cultural are o importanţă covîrşitoare pentru accesul nostru la temporalitate.

Nu e nici o noutate că Dilthey a influenţat autori diferiţi – Max Weber, Heidegger, Ortega y Gasset, Spranger – şi mulţi filologi. E, de asemenea, interesant să observăm lenta revenire sau redescoperire a lucrărilor sale în ultimii zece sau douăzeci de ani. (De exemplu, nu am putea cataloga unele dintre scrierile lui Jerome McGann ca „materialist-diltheyene"?) Cu toate acestea, pentru mine e un motiv de regret, ca să nu spun resentiment, că Nietzsche, şi nu Dilthey, a fost adoptat drept călăuză socio-istorică şi că, astfel, antiformalismul, cu toate refuzurile sale adresate raţionalismului moderat, a fost atît de puternic promovat.

V.

Istoria recentă a adversităţii faţă de formalismul estetic mai cuprinde şi alte fenomene. Unul se referă la Noul Criticism din America şi la impactul lui T.S. Eliot în Anglia şi Europa, mişcări paralele, deşi înrudite. Puţini dintre cei care se grăbesc să le blameze pe amîndouă examinează sursa acestora sau măcar (cu atenţie) faptele personajelor principale şi circumstanţele istorice. Puţini ştiu că primii Noi Critici (I.A. Richards şi, de asemenea, Eliot, într-o anumită măsură) au recurs la formalism din dorinţa de a concura cu realizările şi metodologiile ştiinţelor exacte. Motivaţiile lor politice şi chiar religioase ocupau un obscur plan secund. Ei au încercat pur şi simplu să facă în literatură ceea ce se făcea cu mare entuziasm general în alte ramuri ale activităţii şi cunoaşterii umane (iar acest lucru se aplică la formaliştii ruşi şi la mişcările înrudite din Germania, Franţa, Italia şi din restul Europei). În acelaşi timp, formalismul lor era extrem de moderat. Orice cititor atent şi onest al lui Brooks/Warren sau al lui Wellek/Warren ar trebui să recunoască faptul că prioritatea acordată

literaturităţii e permanent nuanţată de avertismente asupra nevoii de cunoştinţe istorice şi lingvistice.

Un alt fenomen care poate fi invocat aici se referă la scriitorii etichetaţi drept formalişti ca, de exemplu, Willa Cather sau Thornton Wilder. Există în romanele acestora, precum şi în cele ale multor altor autori, o preocupare sinceră pentru probleme existenţiale: filozofia sub presiunea concretului, principiul religios în circumstanţe specifice. Acest lucru menţine o anumită disciplină formalistă în sensul că „structura osoasă" a romanelor lor e mai uşor de recunoscut, însă numai un cititor superficial ar trece cu vederea problemele de substanţă pe care le conţin.

Foarte ironic, un al treilea fenomen se referă la „esteticismul de extremă stîngă" care a apărut la sfîrşitul secolului al XX-lea. Pe măsură ce construirea marxism-leninismului se dovedea treptat nesustenabilă, încurajînd practici criminale, apologeţii teoretici ai sistemului s-au retras într-un turn de fildeş *sui generis*. Exerciţiile critice de acest fel au devenit tot mai abstracte, căpătînd un fel de frumuseţe gratuită pe măsură ce se distanţau de lumea din jur, care se mişca în direcţii opuse viziunii lor utopice sau, mai rău, nu avea absolut nici o legătură cu ea. Similar, o bună parte a exerciţiilor „neo-istorice" sînt nişte asocieri capricioase şi ingenioase ale unor lucruri absolut diferite[11], care nu contribuie prea mult la cunoaştere, în schimb pot oferi plăceri intelectuale.

O a patra stare de lucruri s-ar putea dovedi, pe termen lung, cu adevărat cea mai periculoasă pentru adversarii formalismului. Mă refer la substanţiala apărare filozofică a artei iniţiată de Pater şi Wilde şi continuată de alţii, nu în ultimul rînd de Harold Bloom o sută de ani mai tîrziu (Bloom s-a referit de cîteva ori la „divinul Oscar"). În ciuda stilului lor de expresie jucăuş, sarcastic, „comedic",

---

[11] Stephen Greenblatt, *Shakespearian Negotiations* (Berkeley şi Los Angeles: University of California Press, 1988). Richard Halpern, *The Poetics of Primitive Accumulation* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991).

Wilde şi ceilalţi scriitori de acelaşi gen erau foarte serioşi cînd proclamau superioritatea „Artei" în faţa „Vieţii". Tipul de sacralitate cu care erau investite arta şi formele ei provine de la Schopenhauer şi Arnold (şi mai devreme, de la romantici), însă acum era proclamat cu convingere şi tenacitate; totodată, a devenit un fel de opoziţie autentică faţă de unele aspecte ale modernizării sociale (*nu* în ultimul rînd faţă de capitalism). Dacă adversitatea vizavi de formalism e cît de cît justificată, atunci e *în primul rînd* vizavi de această abordare specifică („blindată").

Un al cincilea caz pe care aş vrea să-l aduc în discuţie se referă la cei pe care i-aş cataloga ca „formalişti moderaţi", teoreticieni ca Bahtin, Eco, Iser, Kenneth Burke, Frederick Turner şi, desigur, mulţi alţii[12]. Fiecare dintre aceşti critici a fost conştient de importanţa fundamentală a formei, dar, din diverse raţiuni, toţi au evitat estetismul radical al unui Wilde, cît şi angajarea faţă de aspectele non-figurative şi non-armonice ale modernismului culturii înalte a

---

[12] Am putea adăuga aici numeroase alte referinţe, Nicolai Hartmann, *Aesthetik*, (Berlin: Walter de Gruyter, 1953), şi Thomas Pavel, *Fictional Worlds* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986); Frederick Turner, *Beauty: The Value of Values* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1991); P.N. Medvedev şi Mihail Bahtin, *The Formal Method in Literary Scholarship* (ed. rusească orig., 1928; Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978); Mihail Bahtin, *Art and Answerability: Early Philosophical Essays*, editată de M. Holquist şi Vadim Liapunov (Austin: University of Texas Press, 1990), care conţine eseuri din aproximativ 1919-1924; Wolfganf Iser, *Prospecting: From Reader Response to Literary Anthropology* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989) şi *The Fictive and the Imaginary: Charting Literary Anthropology* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991); Umberto Eco, *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts* (Bloomington: Indiana University Press, 1979) şi în alte locuri; Kenneth Burke, *The Philosophy of Literary Form* (Baton Rouge: Louisiana State Press, 1941) şi *Language as Symbolic Action* (Berkeley şi Los Angeles: University of California Press, 1966).

secolului al XX-lea. În unele cazuri (Bahtin), motivele au fost persecuţia politică şi teama pe deplin justificată; în altele (Iser), prudenţa filozofică va fi avut rolul ei; Burke şi Eco (dacă e permisă speculaţia) probabil nu au vrut să se separe de „grupările interpretative" cărora le aparţineau cu pregnanţă. Cu toate acestea, fiecare dintre ei a vorbit cu tărie în favoarea *nevoii* de estetic, de formă, şi despre rolul efortului literar-artistic ca „echipament necesar vieţuirii". Numitorul comun al opiniilor lor a fost acela că tocmai caracterul gratuit (sau asocial) al formalismului estetic îl face pe acesta folositor şi, în ultimă instanţă, indispensabil existenţei umane în versiunea sa desăvîrşită. „Formaliştii moderaţi" au încercat să fie o punte între utilitarismul social şi formalismul estetic. Proiectul lor, însă, a avut un succes limitat, de vreme ce inamicii artei formale nu au putut fi liniştiţi prea uşor. Puritatea ideologică a rămas intensa lor preocupare şi aici nu au admis nici o concesie.

VI.

Cîteva teorii ale filozofului politic Michael Oakeshott mi se par foarte folositoare atunci cînd încerc să-mi explic tenacea şi durabila opoziţie faţă de formalismul estetic. Mă voi referi în primul rînd la o lucrare publicată postum[13], însă scrisă în anii de după cel de-al doilea război mondial şi terminată, din cîte se pare, în 1952. În această carte, Oakeshott îşi formulează părerile despre „politica credinţei" şi „politica scepticismului" într-o manieră pe care şi-o menţine constant în gîndire, din anii 1930 şi pînă în anii 1980. El are cîteva rezerve faţă de o politică „raţionalistă" care se transformă în ideologie (cum crede că vede în lucrarea lui Friedrich von Hayek, *The*

[13] Michael Oakeshott, *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*, editată de Timothy Fuller (New Haven şi Londra: Yale University Press, 1996). Referinţe în textul după această ediţie.

Road to Serfdom/Drumul spre sclavie, din 1944) şi dedică multe pagini pericolului „politicii scepticismului" (e.g., pp. 68-116). Cu toate acestea, e clar că în această carte postumă, ca peste tot, simpatiile lui Oakeshott se îndreaptă în cealaltă direcţie, argumentul său fiind un avertisment serios împotriva „politicii credinţei" pe care o vede răspîndindu-se în secolul al XX-lea, în aproape fiecare punct al spectrului politic, de la stînga la dreapta şi în centru.

Oakeshott spune, de exemplu: „În politica credinţei, guvernarea înseamnă controlul minuţios şi amplu al tuturor activităţilor" (p. 92) şi descrie constituirea unei „comunităţi organizate expres pentru excluderea instabilităţii" în care „va fi nevoie de cel mai amănunţit şi neobosit control asupra tuturor activităţilor" (p. 100). Mai exact, „treaba comunismului e de a simplifica nu numai activitatea politică, ci absolut orice activitate; toate problemele sînt reduse la una singură... Este modelul ideal al tuturor stilurilor simple de politică, avînd ca sursă mai vechile proiecte de eludare a complexităţii, din secolul al XVII-lea şi al XVIII-lea" (p. 120). În schimb, Oakeshott laudă „marea tradiţie sceptică" (chiar dacă admitea, în acelaşi timp, că nu toţi cei citaţi erau „sceptici neabătuţi"): Augustin, Pascal, Hobbes, Locke, Halifax, Hume, Burke, Paine, Bentham, Coleridge, Burckhardt, de Tocqueville, Acton (p. 129).

Motivul pentru care modelul lui Oakeshott de analiză politică mă atrage şi pentru care îl găsesc relevant şi aplicabil examinării dezbaterilor estetice sincronice se află în cîteva cuvinte-cheie precum „eludarea complexităţii" şi „subordonare completă". Mi se pare că ostilitatea faţă de subtilităţile şi nuanţele practicii literare şi analizei critice formaliste provine din această dorinţă disperată de simplitate. Mulţimile de inamici ai formei nu caută să ne protejeze de vreun exces de ordine, cum vor să ne facă să credem. Dimpotrivă, ar dori să vadă toate sectoarele activităţii şi comportamentului uman, ba chiar privirile, cele mai mici gesturi, cele mai intime gînduri ale noastre, sub controlul unui singur scop: o „perfecţiune" care cred – la fel ca şi Oakeshott – că ar trebui pusă între ghilimele. În contrast,

„perfecţiunea" urmărită de formalismul estetic e una a deschiderii, o restaurare a „înţelegerii... complexităţii" (p. 128), „capacitatea de a nu duce cuvintele din vocabularul nostru politic la limita sensului lor" (p. 123). În acest context, formalismul estetic ar fi un fel de conducere minimală necesară bunei funcţionări a unei comunităţi.

VII.

Este interesant să observăm că acest punct de vedere minoritar în estetică îşi găseşte sprijin nu numai în unele abordări politice (minoritare şi marginale ele însele), ci şi în religie şi ştiinţă.

În ştiinţele foarte recente şi avansate, logica strictă şi determinismul rigid au decăzut din puterea lor cîndva absolută. Legile şi principiile lui Laplace, Newton, Euclid şi chiar Darwin sînt acum privite ca zone specializate sau locale din interiorul unor întreguri tot mai mari şi mai „incerte". Microfizica vorbeşte despre „libertatea de voinţă" a celor mai mici unităţi. Relativismul şi indeterminarea formulate de Gödel, Heisenberg, Einstein sau Henri Poincaré se află la loc de cinste. Teoriile haosului şi complexităţii împing lucrurile şi mai departe. Studiile asupra „esteticii ştiinţei" sînt dese[14]. Implicaţiile spirituale ale „Big Bang"-ului şi ale altor teorii astrofizice sînt deseori comentate.

---

[14] Printre astfel de lucrări, vezi Judith Wechsler, ed., *On Aethetics in Science* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1978); Robert M. Angros şi George Stanciu, *The New Story of Science: Mind and the Universe* (Lake Bluff, Ill.: Regnery Gateway, 1984); William Paulson, *The Noise of Culture* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1988); şi Frederick Turner, *The Culture of Hope: A New Birth of the Classical Spirit* (New York: Free Press, 1995). De fapt, volumul de muncă în această direcţie este enorm: să indic pe Michel Serres, Katherine Hayles, René Thom, Ilya Prigojin, Humberto Maturana, Francisco Varela, Jean Staune şi mulţi alţii.

Ar fi nimerit să comparăm astfel de teorii reînnoite cu diverse curente derivate din religie. Marii teologi găsesc în forma estetică un aliat de nădejde şi o analogie utilă. Ne gîndim aici la Hans Urs von Balthasar, în catolicism, şi la Emanuel Lévinas, în iudaism, dar mai sînt mulţi alţii[15]. Principiul subsidiarităţii, formulat cu grijă în enciclicele papale în decurs de aproape un secol, este, în prezent, piatră de temelie în teoria politică seculară şi în crearea instituţiilor. Asemenea analogii ar trebui să ne dea de gîndit: sînt prea izbitoare ca să le considerăm simple coincidenţe. Ele indică mai degrabă nişte tipare clare care se confirmă reciproc. Formele estetice apar spontan, nu ca rezultat al unor manevre raţional-utilitare intenţionate, în multe părţi ale universului şi ale societăţii umane. E evident faptul că pot fi apoi folosite în mod practic. Totuşi, e o eroare să considerăm astfel de forme ca deliberate şi nu ca expresii spontane ale productivităţii naturale şi sociale – moduri în care ordinea lucrurilor funcţionează ineluctabil.

VIII.

Cea mai importantă întrebare în legătură cu formalismul estetic e, probabil, următoarea: este acest mod de gîndire oarecum similar „închisorii limbii"*? Mai exact, e adevărat că orice justificare a sa

---

[15] Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik*, 3 vol. (Einsiedeln, Elveţia: Johannes-Verlag, 1961-1968) şi *Theodramatik*, 4 vol. (Einsiedeln, Elveţia: Johannes-Verlag, 1975-1981); Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance* (Paris: Graset, 1977) şi *Dieu sans l'être* (Paris: Fayard, 1984); Emanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'inferiorité* (Haga: Nijhoff, 1961) şi *Noms propres* (Montpellier: Fata Morgana, 1974). Ceea ce am citat e doar vîrful aisbergului: să-l menţionez în plus pe lucidul şi profundul George Steiner, *Real Presences* (Oxford: Oxford University Press, 1989).

* Aluzie la cartea lui Fredric Jameson – *The Prison-House of Language*/*Închisoarea limbii* (*n.t.*).

trebuie neapărat să recurgă la o formă de utilitarism? Este formalismul estetic mereu obligat să aibă o utilitate socială? Întrebarea e mai mult filozofică decît critic-literară şi, de aceea, trebuie să ne întoarcem către origini. Am în vedere două răspunsuri.

Primul e un paradox care apare aici. Atracţia faţă de coerenţă care face formalismul atît de suspect poate fi recunoscută mai des la adversarii acestuia. Într-adevăr, formalismul este un tip de comportament care poate fi detectat fie la diverse forme de organizare pluraliste, fie la acelea care îşi asumă un nivel de (deschidere către) transcendenţă. În cazul din urmă, coerenţa e incertă, chiar absentă. În ansamblurile materiale/ideatice „pluraliste" sau „multicentrice", putem găsi (ar trebui să găsim) loc pentru tipuri multiple de structuri care generează formă/forme şi virtualităţi, chiar şi atunci cînd coexistă cu forme utilitare, consumeriste, orientate spre un anume scop. Într-o viziune filozofică ce include (măcar puţină!) transcendenţă, formalismul estetic ar putea fi legătura dintre imanent şi transcendent. Ar putea, de exemplu, să fie un substitut al celui din urmă, să îl prefigureze, să îl oglindească (fie şi neclar). Însă, în cazurile menţionate mai sus, coerenţa căutată de societăţile umane şi de ştiinţele lor (sociale) favorite se diminuează sau dispare cu totul.

Al doilea răspuns al meu e legat de problema supărătoare a „naturii umane". Nu o să am pretenţia să „rezolv" aici această chestiune. Voi spune doar că ne aflăm într-o situaţie de tip „ori-ori". Ori natura (sau esenţa) umană există, şi în acest caz formalismul estetic e pe deplin justificat ca zonă în care poate avea loc explorarea naturii umane, ori natura umană e o simplă născocire (cu motive ulterioare) şi, în acest caz, formalismul estetic e într-adevăr indezirabil, malefic, intolerabil. Şi totuşi, ne putem întreba dacă dovezile, aşa cum le putem deduce din istoria literaturii, nu tind să justifice persistenţa formalismului estetic într-o formă sau alta: narativitate,

încîntare, iubire, joc, dar, recreere[16]. O perspectivă absolut fluidă asupra speciei umane trebuie să facă loc experimentării; mai mult, să se fundamenteze pe experimentare (auto-interesată sau nu). În interiorul acestor multiple eforturi, formalismul îşi croieşte drum, vrînd-nevrînd, ca principal „constructor" de forme sociale.

IX.

Voi încerca pe cît posibil să nu mă repet, însă, de dragul argumentului general al acestei cărţi, e util să accentuez şi să rezum, în mod rezonabil, unele elemente-cheie. În cazul de faţă, sînt cele care urmează. Apariţia formei estetice şi atracţia spre ea constituie deopotrivă o prezenţă constantă în istoria literară şi culturală. La fel de permanentă e şi ostilitatea faţă de ele: doar justificarea acestei ostilităţi variază de-a lungul secolelor, putînd fi de natură religioasă, filozofică, ideologică, socio-economică sau de alt fel. Aproape inevitabil, cei care studiază literatura sînt obligaţi să aleagă o tabără sau alta. Motivele pentru care sînt înclinat s-o aleg pe prima, şi nu pe cea de-a doua, sînt următoarele: *în primul rînd*, cred că e un lucru îndeobşte constatat de omul de ştiinţă, de filozof sau de cărturarul umanist că forma e un fenomen care apare în mod natural, înscris în codul existenţial al oricărei entităţi. *În al doilea rînd*, cred că pot observa în istoria umană mai mult rău provocat de încercarea de a distruge forma (formele) decît de înflorirea lor liberă. *În al treilea rînd*, contrar impresiei superficiale, creşterea formei e compatibilă cu pluralitatea, cu scepticismul, cu libertatea generală de existenţă – poate le e chiar necesară –, în timp ce adversarii ei caută neapărat simplificarea, reducţia, limitarea, controlul. Această stare de lucruri din urmă tinde să frîneze posibilităţile societăţii umane şi dezvoltarea.

---

[16] Joseph Pieper, *Leisure: The Basis of Culture* (ed. germană orig. 1947; New York: Pantheon Books, 1952).

În al patrulea rînd, frumosul în general nu se opune adevărului şi binelui; mai degrabă le însoţeşte neîncetat. Date fiind toate acestea, putem afirma cu toată răspunderea că persecutarea sau marginalizarea frumosului trebuie privită ca o constantă interesantă şi semnificativă în cultura umană. În mod ironic, poate fi văzută ca acele insule de repaus şi certitudine din universul uman nebulos, obscur şi nesigur.

Observațiile făcute în cele cîteva capitole imediat precedente acestuia au indicat, poate, destul de clar din ce motive și în ce mod analizez frumosul estetic și, desigur, scrierile literare în special, ca elemente de stabilitate într-o lume care pare nesigură, neclară și fundamental relativă. Ar putea fi util, totuși, să subliniez de ce și în ce fel acest tip de stabilitate *nu* se află în mod iremediabil în contradicție cu modurile de existență și gîndire prevalente ci, dimpotrivă și chiar neașteptat, se dovedește aproape indispensabil acestora. (Dezvolt aici unele puncte de vedere exprimate mult mai succint în capitolele IX și XI.)

Mult prea des ni se spune că nu mai putem da credit esteticului, întrucît vine în conflict cu larg acceptatele principii ale multiculturalismului care, la rîndul lui, e o precondiție sau o dimensiune inevitabilă a condiției postmoderne. Argumentul meu din acest scurt capitol va arăta că, de fapt, nu există nici o contradicție între multiculturalism și estetică. Dimpotrivă, orice educație cu adevărat multiculturalistă trebuie să se fundamenteze pe estetică. Doar educația bazată pe propagandă ideologică și valori materialiste duce *inevitabil* la eurocentrism și suprimarea alterității. Acestea sînt afirmații care merg direct în contra părerii convenționale generale, de aceea aș dori să le detaliez.

Voi face o trecere în revistă a faptelor, o scurtă enumerare a diverselor tipuri de dovezi relevante (istorice, logice, tipologice). Din rațiuni de simplitate, voi folosi un fel de stenografie: voi recurge

deseori la unele categorii sau cazuri întîlnite în interiorul disciplinei literaturii comparate în loc de estetică şi mă voi mişca cu rapiditate între ele. Aceeaşi demonstraţie poate fi făcută apelînd la estetica generală, însă discuţia ar fi mai lungă şi mai lentă. Sper că acest lucru va contribui la scopul abia menţionat al acestui capitol: să arate compatibilitatea unei poziţii adeseori considerate de mulţi drept un mare avantaj şi, indubitabil, o trăsătură progresistă a postmodernismului, cu valorile stabilităţii, identităţii şi continuităţii, a căror supravieţuire este supusă cercetării în acest volum.

Prima chestiune: dezvoltarea literaturii comparate în Statele Unite. Evoluţia ei istorică nu diferă în esenţă de cea din lume în general. Evoluţia istorică a predării literaturii în universităţile americane şi în lume e cunoscută, în general, şi nu face obiectul vreunei controverse. Canoanele europene au fost mai puţin rigide şi prescriptive decît, de exemplu, cele din China sau chiar India, ca să nu mai vorbim de lumea islamică, unde predarea literaturii a fost o întreprindere cumva delicată şi specială. La fel în Vest, timp de cîteva secole, singurul fel de literatură care merita predat era acela al antichităţii greceşti şi latine: în esenţă, literatura unei culturi *foarte diferite* de cea a naţiunilor moderne. Doar în a doua jumătate a secolului al XIX-lea au început literaturile naţionale, vernaculare, să fie instituţionalizate în Vest, unde curînd au ocupat un loc de cinste între ştiinţele umaniste (să spunem în jurul lui 1900). (Simultan, în culturile nonoccidentale, se poate recunoaşte o tendinţă contrară: din ce în ce mai mult loc a fost făcut producţiilor literare vestice. Există cîteva studii preliminare ale acestor procese, însă nu am cunoştinţă de nici o analiză detaliată sau profundă.)

Şi în Vest a urmat prompt o contraacţiune. Literatura comparată a cerut ca literaturile naţionale să fie studiate *în interiorul* altor seturi de circumstanţe şi conexiuni: lingvistice, istorice, psihologice, filozofice şi de alte tipuri de cunoaştere (umanistă, artistică şi, în cele din urmă, ştiinţifică în general). În Statele Unite, putem indica unele exemple mai vechi de catedre de literatură comparată (e.g., cele de la

Harvard şi Cincinnati au fost înfiinţate înainte de 1900), însă de o amplă dezvoltare putem vorbi numai în timpul celui de-al doilea război mondial şi după acesta. Acest lucru s-a datorat concursului a cel puţin doi factori. *Pe de o parte*, a fost brusc o mare disponibilitate de specialişti, din cauza migraţiei masive a cărturarilor competenţi din Europa către Statele Unite: evrei care fugeau de primejdiile mortale ale naţional-socialismului, ruşi şi est-europeni care doreau să scape de presiunile regimurilor comuniste tiranice, precum şi diverşi vest-europeni care voiau să evite nesiguranţa generală din Europa. *Pe de altă parte*, – şi, poate, mai important –, S.U.A. s-au trezit propulsate în poziţia de lider al Vestului şi gardian mondial al legii şi ordinii; s-au descris (şi încă se mai descriu) pe ele însele drept purtătoarele celor mai preţioase valori ale rasei umane, drept avangardă a progresului în toate domeniile. De aceea, literatura comparată a fost considerată un domeniu indispensabil: unul care să examineze integrarea şi diferenţa, care să poată răspîndi perspectiva globală în problemele culturale. (Aş nota în treacăt că unele domenii ca lingvistica şi literatura comparată au primit sponsorizări chiar şi de la Pentagon, adică de la Ministerul Apărării: de importanţă *naţională*, acesta era statutul atribuit lor!) Mai merită să notăm că fondarea Asociaţiei *Internaţionale* de Literatură Comparată (AILC) a precedat cu doi ani înfiinţarea Asociaţiei *Americane* de Literatură Comparată. În legătură cu prima, putem observa clar o serie de schimbări. În anii '50 şi '60, AILC era aproape exclusiv o întreprindere occidentală, iar adunările sale trienale alternau între Europa şi America de Nord. Spre sfîrşitul anilor 1960 şi în anii 1970, contribuţia intelectualilor est-europeni a început să se manifeste (la acea vreme, parte a unui sistem alternativ rival – comunismul). Numai în anii 1980 şi 1990 putem spune că organizaţia a devenit globală. Astfel, între asociaţiile naţionale afiliate, cea mai numeroasă pare să fie cea din Brazilia, a doua – cea din Japonia, iar cea din S.U.A. e abia pe locul trei. Conferinţele au început să se ţină în Tokio, Pretoria, Rio de Janeiro, Hong Kong şi Seul. Printre cei mai recenţi

preşedinţi ai AILC de pînă în acest moment se numără unul japonez şi altul brazilian.

Aceasta mă aduce la chestiunea numărul doi: conţinutul cercetării literaturii comparate. Într-o propoziţie, se poate spune că se caracterizează prin trecerea de la simpla cercetare intra-occidentală (sau, cel mult, de la dialectica est/vest europeană) la o stare de lucruri globalizată. Treptat s-a făcut loc formelor „populare" sau orale de literatură. Similar, au început să fie luate în seamă probleme ca indian versus chinezesc, indian versus islamic şi aşa mai departe, deşi mişcarea în această direcţie e destul de lentă. Aş putea aduce exemple concrete, însă de dragul conciziei mă voi limita la aceste indicaţii generale ale globalizării. Dificultăţile obiective rămîn mari. Cea mai evidentă e cea lingvistică. La fel de importantă, deşi mai rar observată, e absenţa unor *categorii* corespunzătoare care să fie folosite ca instrumente de comparaţie.

Ajung acum la chestiunea numărul trei, care a fost dezvoltată mai detaliat în alte capitole. Din nou, pe scurt, cred că există dovezi copleşitoare ale faptului că sursele literaturii comparate se găsesc în revoluţia romantică, în deceniile din jurul lui 1800. De ce atunci? Pentru că în acea perioadă, mai întîi în nord-vestul Europei, dar curînd după aceea în întreaga Europă şi pe alte continente, au fost conştientizate schimbările masive din întreaga ordine existenţială a rasei umane. „Modernizare" e termenul uzual şi (ca să repet) ea include urbanizarea; tehnologia; capitalismul; alienarea; modurile de interacţiune analitice, contractuale şi tranzacţionale; dominaţia asupra naturii; raţionalismul; accentul pe comunicare; şi, poate *cea mai* importantă, *accelerarea* evenimentelor, contactelor şi mişcărilor istorice. Această „modernizare" a fost privită cu entuziasm de către mulţi, în numele deplinei dezvoltări individuale, a emancipării, eliberării şi dezlegării din lanţurile arhaice şi biologice. Alţii au primit-o cu spaimă şi mînie. Finalmente, un mare număr de poeţi şi gînditori au încercat să creeze viziuni, imagini, discursuri, concepte, moduri de comportament şi acţiune cu *rol de mediere.* Una dintre cele mai importante voci din această imensă vîltoare de

sunete şi imagini (din care încă ne inspirăm, chiar şi azi, la peste două sute de ani) a fost cea a multiculturalismului. Anume, afirmaţia că unitatea omenirii nu ar fi valabilă, ci artificială şi malignă. De aceea, multiculturalismul provine din dilemele romantismului.

Chestiunea a patra din argumentaţia mea e că, indiferent cine a avut dreptate în această dezbatere uriaşă, în cele din urmă globală, există un lucru de care nu ne putem îndoi: dinamica „modernizării" a avut o natură abrazivă, făcînd rău multor oameni, cel puţin pe termen scurt, uneori pe termen lung, iar schimbarea tot mai rapidă a fost însoţită de pierderi şi durere. Chiar dacă le considerăm „dureri de creştere", nu au fost mai puţin reale; au provocat furia multor oameni şi au dus nu o dată la violenţă, la pierderea demnităţii umane, la irosirea sau micşorarea potenţialului uman. Colonialismul e un excelent exemplu: intenţiile sale au fost adesea generoase şi/sau progresiste, însă la fel de des au dus la dezastru. Cred că azi noile forme de colonialism (cele mimetice) sînt mai puternice ca oricînd, implicate în creştere şi asemănătoare „vechiului" colonialism în ceea ce priveşte intenţiile generoase şi consecinţele dureroase.

În acest moment devin *utile* (chiar indispensabile!) umanismul estetic şi literatura comparată, chemate fiind să rezolve problemele coexistenţei multiculturale. Ar trebui spus, din raţiuni de claritate, că eu am mai degrabă o perspectivă ecologică decît una ideologică asupra importanţei multiculturalismului. Ca şi alţii, cred că, dacă avem motive să ne îngrijorăm de dispariţia unor animale sau plante, cu atît mai mult trebuie să ne indigneze pericolele care planează asupra existenţei unei limbi, grup etnic, tradiţie sau religie.

Nu trebuie să fii foarte erudit ca să înţelegi (voi lua doar trei exemple) că unele dintre categoriile principale folosite în literatura comparată (şi în estetică, de la Platon şi Aristotel la Baumgarten, Schiller sau Arnold) pot fi foarte bine utilizate pentru a transcende graniţele care separă grupările umane şi pentru a ne duce spre o unificare mai bună şi mai blîndă decît dura realitate socio-economică; măcar pentru a uşura presiunile tranziţiei. Aşadar, *genul.*

Epicul apare în societăţile scandinavă, mediteraneană, indiană, mezo-americană, africană şi altele; modurile homerice s-au dovedit „transferabile" în mediul irlandez sau caraibian, ca să menţionăm doar cîteva. Tragedia se găseşte în culturile mediteraneană, occidentală, japoneză şi altele; în plus, nucleul tragicului – înfrîngerea dezolantă suportată cu demnitate în lupta dintre două lucruri comparabil bune – reprezintă un înalt principiu moral pe care l-am putea aplica cu succes în judecarea evenimentelor politico-istorice din trecut sau din prezent. Acelaşi lucru se poate spune despre *temă.* Cele mai multe teme-cheie ale literaturii, „întîmplare sau destin", „război sau pace", dragostea, creşterea şi maturitatea, emanciparea individului, a grupului, sau a raţiunii în general, se găsesc practic în toate literaturile lumii (orale sau scrise), străbătînd continentele şi limbile. Mai mult decît aceasta, chestiunile legate de *formă* sînt universale – mai presus de toate echilibrul mereu precar dintre proporţiile armonioase şi conflictul intern; la fel, dialectica textură-structură. Aceste probleme se discută mereu în estetică. Implicaţiile acestor discuţii s-ar putea dovedi foarte interesante pentru eforturile multiculturalismului de a rezista copleşitoarelor presiuni globalizatoare din ziua de azi. Categoriile pe care le-am enumerat mai sus nu sînt invenţia unei singure rase sau culturi; nu sînt rezultatul influenţei sau impunerii din partea unui grup; e complet absurd să susţii că ele ar „aparţine" în primul rînd cuiva şi ar fi fost puse pe seama altcuiva. Dimpotrivă, sînt fără îndoială lucruri solide pe care le avem în comun într-o lume dezarticulată, care indică faptul că însăşi relativitatea e relativă. Sînt semnale importante ale existenţei de fapt a „naturii umane" şi ale solidarităţii de gîndire şi creaţie a oamenilor.

Aici ajung la punctul cinci, unde voi face un mic ocol filozofic ca să accentuez din nou de ce cred că frumosul nu e mai puţin important decît adevărul şi binele. Ştim foarte bine că filozofia greacă în general, şi tradiţia neo-platoniciană în special, a pledat pentru egalitatea celor trei; cel puţin în prima jumătate a istoriei creştinismului (şi, adeseori, şi în a doua jumătate), frumosul era văzut ca fiind cea mai sigură

legătură cu divinitatea şi sacralitatea şi ca indispensabil accesului la bunătate şi adevăr. În alte culturi, precum cea chineză sau cea japoneză, esteticul era plasat şi mai sus între valori; bănuim că şi tradiţiile amerindiană şi africană i-au acordat importanţă şi greutate, în moduri proprii. Oricum, nici o cultură umană cunoscută nouă nu pare să fi fost lipsită de expresie estetică; nu doar religia, ci şi arta este strîns legată de orice fel de umanitate pe care o cunoaştem.

Nu avem nici o siguranţă în ceea ce priveşte felul în care frumosul e legat (dacă e legat) de fundamentele biologice ale fiinţei umane, însă acest lucru nu mă deranjează, cînd mă gîndesc că legăturile biologice ale bunătăţii etice sau chiar ale abilităţilor cognitive sînt departe de a fi necontroversate – acestea sînt probleme implicate în dezbateri aprinse. Dimpotrivă, există unii oameni care menţionează anumite conexiuni biochimice între frumos şi structura umană. Dincolo de aceasta, rămîne cert că, pînă acum, nevoia de exerciţiu creativ, de activitate imaginativă, de joacă pare adînc întipărită în orice fiinţă umană, chiar dacă este exprimată în cele mai diverse moduri.

Ajung acum la punctul şase al argumentaţiei mele, care e, probabil, cel mai practic dintre toate. Sînt ferm convins că orientarea strategiilor universitare vestice la începutul mileniului doi are defecte serioase. În majoritatea instituţiilor noastre academice, asistăm la un proces de dezmembrare administrativă şi de marginalizare a ştiinţelor umaniste. Această activitate e urmată de o alianţă teribilă între forţele manageriale corporatiste şi un mare număr de membri din chiar domeniul profesional amintit, care altfel se mîndresc cu progresismul lor şi cu metodologiile opoziţionale. Nu e surprinzător că primii doresc alinierea structurilor universitare la ordinea oricărei organizaţii de afaceri – într-adevăr, e aproape previzibil. Mai descurajant e felul în care mulţi dintre colegii noştri cred că ar trebui să se constituie în demolatori şi reducţionişti ideologici. Astfel de colegi nu numai că acţionează împotriva oricărui interes propriu superior (la urma urmelor, ca să repet, cu greu am putea să găsim profesori de fizică

sau de biologie care să „demonstreze" triumfători că domeniul lor e dăunător şi inutil). Nu, la un nivel mai profund, asemenea eforturi îşi subminează propriul scop: ele nu contribuie la o lume în care dreptatea socială şi inteligenţa analitică să fie *mai* frecvente şi mai larg răspîndite.

Fenomenul numit adeseori (corect sau greşit) „corectitudine politică" porneşte de la convingerea tacită că situaţia socio-culturală din S.U.A. e suficientă ca exemplu şi că ar trebui răspîndită în întreaga lume. Găsesc acest argument static, imperialist şi, în ultimă instanţă, *opus* eterogenităţii. Totodată, e arogant, deoarece presupune că nu există speranţă în altă parte şi că experienţa progresului *trebuie* să treacă prin valorile şi starea de lucruri din S.U.A.

Dacă e aşa, atunci care ar fi răspunsul mai bun? Sau, reformulat, care e *relevanţa* din noua ordine a lucrurilor în estetică şi literatură comparată? (Aşa cum am spus de la început, în opinia mea, literatura comparată e o ilustrare a esteticii în general şi ce e adevărat despre una e adevărat şi despre cealaltă.) Dacă admitem că tensiunile şi conflictele actuale sînt consecinţa directă a globalizării activităţilor umane, atunci simt că am două mari responsabilităţi.

Una e să caut intens cea mai judicioasă şi echilibrată proporţie din interiorul literaturii şi esteticii. (În această privinţă, admit prompt că aşa-numita dezbatere canonică e sănătoasă şi justificată.) În acelaşi timp, consider că e indispensabil să apăr şi chiar să sporesc influenţa umanismului estetic deoarece e o metodă de *facilitare* a dinamicii tranziţiei, emancipării, globalizării. E o metodă de uşurare a durerii şi de calmare a presiunii care apasă pe *toate* făpturile omeneşti, indiferent de rasă sau cultură.

Acum, în problema canoanelor: ce şi cum să aleg? Recunosc că e greu într-un sens practic şi că aceia care se luptă cu această chestiune sînt îndreptăţiţi să ofteze. Dar, într-un fel, „stabilirea canonului" e ceva care se rezolvă de la sine. Problema e, în mare măsură, una *cantitativă*. Chiar şi după ce aplicăm standarde foarte riguroase şi înalte, e *prea mult* de predat. Canoanele sînt primitoare şi *foarte lent*

modificabile. (Acest lucru a fost discutat într-un capitol anterior.) Bunul simţ e acela care trebuie să ne ghideze, iar definiţiile exacte ale programelor de învăţămînt pot fi modificate pe alocuri, din cînd în cînd, în funcţie de nevoi şi împrejurări. Un canon pe deplin integrat planetar va apărea pînă la urmă, însă nu e necesar să grăbim, cu nerăbdare, data naşterii sale.

Mă interesează acum mai mult relaţia dintre „frumos" (în sensul lui originar) şi multiculturalism. Ca să repet, nu există nici o contradicţie *reală* între cei doi termeni. Dimpotrivă, cel de-al doilea *are nevoie* de primul dacă doreşte să nu se dezintegreze şi să dea naştere unor duşmănii violente. Dacă într-adevăr, aşa cum sînt ferm convins, problema comună a marilor literaturi din toate culturile este emanciparea omului, creşterea, lupta sa cu diversele stadii de „modernizare", atunci chiar această dialectică oferă un element unificator. Oamenii din culturi extrem de diverse pot recunoaşte similarităţile din greutăţile şi dilemele întîmpinate, iar acest fapt aduce alinare şi pace. Vreau să spun că nu atît *valorile* trebuie să aibă un rol central, cît *metodele* şi *asumpţiile* care sînt comune diverselor feluri de estetică. Dacă am căuta sprijinul ştiinţei şi religiei, am putea imagina azi un umanism global, comprehensiv, care să nu elimine sau să marginalizeze pe nimeni, ci să-i cuprindă confortabil *pe toţi.*

Nevoile simbolice: nevoia de sens, de narativitate, de proporţie; nevoia de joc, de activitate liberă sînt, în ziua de azi, *mai mari* decît în trecut. Nu ne dăm seama pentru că sînt mai dispersate decît odinioară. Din fericire, ajutorul vine din locuri neaşteptate.

Cărturarul francez Michel Serres a cerut sus şi tare ca literatura să-şi caute cel mai important context în legile fizicii şi ale dinamicii şi să-şi extragă din ele inspiraţia analitică. Katherine Hayles, Joseph Natoli şi Harriet Hawkes au examinat cu ingeniozitate legăturile dintre teoria haosului şi postmodernism. Şi mai meticuloşi s-au dovedit Fred Turner, Al Argyros şi William Paulson. Primul, mai ales, descrie modul în care endorfinele şi ceea ce el numeşte „neurocharms", din biologia umană, ne determină simţul frumosului. O societate

mondială pentru studiul empiric al literaturii încearcă să încurajeze măsurătorile exacte ale valorii şi comparaţia obiectivă a diferitelor lucrări.

Cred că se cuvine să subliniez (cum am făcut-o deja în alte capitole) că există acum o sporită activitate de examinare a felurilor în care frumosul cultural se leagă de spiritualitate şi de sacralitate. C.S. Lewis în Anglia; Louis Dupré (şi chiar Charles Taylor) în America; Jacques Maritain, Gabriel Marcel şi mult mai tînărul Jean Luc Marion, în Franţa; Hans Urs von Balthasar în lumea de limbă germană; Emanuel Lévinas din teologia iudaică şi mulţi alţii, de asemenea, oferă materiale şi metode extrem de folositoare cu ajutorul cărora deja bine-întemeiatul comparatism filozofic şi teologic, conexiunile dintre religii ajută la construirea umanismului cultural care, în opinia mea, e una dintre cheile funcţionării ordonate şi eficiente a intenţiilor multiculturale. Cu alte cuvinte, bogatele analogii dintre multe religii susţin şi stimulează analogiile şi interacţiunile culturale, ca şi autonomiile culturale. Baza generală a întregii întreprinderi e găsirea echilibrului optim între pluralitate şi solidaritate umană, pornind de jos în sus, şi nu de sus în jos, ca în metodologia arogantă a mai vechiului umanism secular.

Argumentul practicalităţii e, poate, mai puţin original decît altele, însă ne întăreşte convingerea că durabilitatea şi stabilitatea se găsesc din plin în sfera frumosului. Pe acest lucru se bazează, în mare parte, integritatea noastră morală şi intelectuală.

Ne amintim că preocuparea pentru viitorul ştiinţelor umaniste într-o lume guvernată de ştiinţă şi tehnologie datează încă din secolul al XIX-lea. Putem menţiona elocventul eseu al Cardinalului Newman, despre „Ideea de universitate" (1852), în care trăgea linia de demarcaţie între instruirea pur profesională şi cea „universitară", adică o formare a minţii „nobilă" şi gratuită prin sinteza valorilor şi cunoştinţelor fundamentale, minte care putea fi apoi folosită oriunde şi oricum[1]. Trei sferturi de secol mai tîrziu, Friedrich Gundolf explica cu ingeniozitate cum piesa *Visul unei nopţi de vară*, a lui Shakespeare, prefigurase comic lupta împotriva filistinismului, luptă care urma să devină serioasă în epoca romantică şi disperată în secolul al XX-lea[2]. Două generaţii mai tîrziu asistăm la felul în care mai mulţi scriitori utopici majori – mai exact „distopici" (Zamiatin şi Huxley, Orwell, Burgess, Nabokov, Čapek, Jünger, Kubin, C.S. Lewis şi mulţi alţii) – s-au ocupat de aceeaşi problemă: ameninţarea la adresa dimensiunii umaniste a speciei noastre. Aşa cum am explicat în capitolele precedente, mulţi adversari ai naţional-socialismului şi comunismului au folosit argumente care pot fi considerate pe aceeaşi lungime de undă cu acelea ale scriitorilor utopici/distopici. Se cuvine să adaug că,

---

[1] John Henry (Cardinal) Newman, *The Idea of a University* (1852; New Haven, Conn.: Yale University Press, 1995).

[2] Friedrich Gundolf, *Shakespeare. Sein Wesen und Werk*, 2 vol. (Berlin: Bondi, 1928).

precum mulţi apologeţi religioşi, eu consider ştiinţele umaniste subordonate apărării generale a dimensiunii spirituale în această lume[3].

Desigur, unii apologeţi ai ştiinţelor umaniste s-au limitat la apărarea acestora pe motiv că ele ar fi, la urma urmelor, similare (şi, în orice caz, compatibile) cu ştiinţele „exacte" şi cu cele sociale, care prevalează, sau cu direcţia utilitariană a epocii contemporane. Această atitudine nu e nejustificată, şi aş mai spune că pesimismul radical al multor distopici a fost întemeiat – măcar ca avertisment oportun, dacă nu ca altceva. Totuşi, sugerez că pot fi folosite unele linii alternative de discurs critic de către cei îngrijoraţi de evenimentele istorice (sau „post-istorice") actuale. Aşa cum am mai spus, în măsura în care orice linie de gîndire „ecologică" e, pe bună dreptate, impregantă de anxietate vizavi de posibila dispariţie a unor specii animale sau plante, neliniştea ar trebui să sporească atunci cînd unele tradiţii, grupuri etnice, religii şi limbi sînt pe cale de dispariţie. Orice astfel de posibilă extincţie micşorează şi *mai radical* diversitatea şi bogăţia lumii vii pe care ne bazăm pentru supravieţuire. Să nu uităm că nu doar un singur gînditor încearcă să ne convingă de reala continuitate între lumea „naturală" şi cea „artificială", continuitate în interiorul căreia orice evoluţie, progres şi emancipare trebuie văzute ca promisiune, nu ca ameninţare.

Aceste atitudini, ca şi altele, nu sînt lipsite de o anume judecată atentă, însă aş dori să prezint aici, aşa cum am făcut în alte capitole ale cărţii, un tip de argument opus. În capitolul următor voi vorbi despre argumentul înfrîngerii. Aici voi reitera doar încercarea de legitimare a ştiinţelor umaniste nu ca domeniu prietenos şi inofensiv, în ultimă instanţă analog celorlalte activităţi curente din lume ci, mai degrabă, ca unul *opus* lor. Cu alte cuvinte, ce-ar fi dacă am declara fără sfială că literatura (ca să luăm un singur exemplu) e conservatoare, chiar reacţionară, şi necesară chiar din acest motiv? Cum am putea justifica o astfel de atitudine?

---

[3] Vezi capitolul VI din acest volum.

Cred că un astfel de scenariu ar putea fi construit în felul următor. Am putea pleca de la presupunerea (una dintre cărţile filozofului român Mircea Florian[4] e dedicată în întregime acestei teoreme) potrivit căreia toate fenomenele lumii conţin o trăsătură definitorie principală, însă nu sînt niciodată lipsite de ceea ce el numeşte „recesivitate", un fel de element secundar, subordonat, complementar şi opus, care completează orice concept, eveniment sau structură şi care e, probabil, indispensabil existenţei întregului. Dezvoltînd puţin această teorie (şi, în acelaşi timp, privind-o dintr-un unghi istoric), am putea vorbi de „principal" şi „secundar".

În ceea ce priveşte mersul istoriei, putem admite că dezvoltarea rasei umane este explicată de un număr important de „mari naraţiuni": biologică, socio-economică, tehnologică, informaţional-cognitivă, religioasă, kantiană, aristotelică, thomistă, hegeliană, marxistă şi altele încă. Însă, în fiecare dintre aceste cazuri există inevitabil *un rest*: un număr de elemente (mai mari sau mai mici) care nu pot fi pe deplin explicate de teorie sau, mai important, sînt date deoparte ca „reacţionare", „înapoiate", „inutile" ori, pur şi simplu, incompatibile cu progresul omenirii, indiferent cum l-am înţelege. De fapt, această rămăşiţă e complexă, e bogată: ea include elemente de credinţă religioasă, forme ale tradiţiei instituţionale, amintiri istorice, precum şi – mai presus de toate – majoritatea realizărilor culturale din literatură şi artă; ea stabileşte o dialectică complexă cu curentul principal al dezvoltării istorice, la care mă voi întoarce într-o clipă.

Să reamintesc mai întîi cititorului că, în cele mai multe civilizaţii non-occidentale, canoanele culturale sînt rigide şi fixe: chinezeşti, indiene, islamice şi altele. Chiar şi în mai fluida civilizaţie occidentală trebuie să luăm în considerare antidemocratismul lui Aristofan, conservatorismul lui Horaţiu şi Vergilius, adînca spiritualitate a lui Dante şi dispreţul lui Cervantes faţă de inovaţia modernă. Swift şi

[4] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii* (Bucureşti: Eminescu, 1983). (Primul volum al unei lucrări apărute postum.)

Pope erau membri ai partidului Tory, Shakespeare şi Goethe se află azi sub tirul criticii pentru că nu au împărtăşit ideologiile hegemonice stîngiste curente ale Vestului. Capitolele IX, XI şi XIII arată cum, în Evul Mediu şi mai tîrziu, literatura era foarte suspectă pentru lipsa ei de înălţare morală; la fel şi personalităţi de prestigiu ca Flaubert, Baudelaire, Wilde sau, mai recent, Mandelstam şi Gumiliov (ambii ucişi), Brecht, Mann, Jünger sau Benn – toţi blamaţi pentru lipsa de aliniere politică (dreapta sau stînga), în funcţie de principiile prevalente din ţările lor. Nu mai e nevoie să repet că marile figuri ale secolului al XIX-lea, Austen, Balzac, Wordsworth, Coleridge, Friedrich Schlegel, Gogol, Eminescu şi Dostoievski erau conservatori fermi, ca să nu spun mai mult. În ceea ce priveşte secolul al XX-lea, nimeni nu a spus-o mai bine decît criticul american Lionel Trilling: „Dacă vom enumera scriitorii care, prin consensul general al celor mai serioşi critici şi prin consensul general al însăşi categoriei oamenilor cultivaţi..., sînt consideraţi cei mai importanţi reprezentanţi ai timpului nostru, vom vedea că acestor scriitori ideologia liberală le-a fost în cel mai bun caz indiferentă. Proust, Lawrence, Joyce, Yeats, Mann (ca romancier), Kafka, Rilke, Gide (tot ca romancier) – toţi îşi au propria dragoste de dreptate şi demnitate, însă la nici unul dintre ei aceasta nu ia forma dragostei de idei şi emoţii pe care democraţia liberală, aşa cum e ea cunoscută de clasa noastră educată, a declarat-o respectabilă"[5]. Evident, lista poate fi lărgită considerabil. (Să menţionez că, încă de la începutul secolului al XX-lea, criticul român Eugen Lovinescu conchisese că literatura e în mod intrinsec „reacţionară"[6].)

Să nu ne mirăm, atunci, că mulţi universitari occidentali, poate cei mai mulţi, între care se află şi numeroşi colegi şi prieteni de-ai

[5] Lionel Trilling, *Beyond Culture* (New York: Viking Press, 1965), 166-67.

[6] Virgil Nemoianu, *Theory of the Secondary* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989). Esenţialmente, acest capitol rezumă argumentul central al acestei cărţi.

mei, ridică mîinile disperaţi şi declară insistent că literatura *nu* ar trebui să servească drept exemplu, ci ar trebui predată în mod deconstructiv şi adversarial, ar trebui văzută ca un fel de fundal *contrastiv* pe care valorile progresului şi emancipării să fie inculcate publicului larg şi, mai ales, tinerei generaţii. În ciuda acestor sfaturi disperate, sînt categoric împotriva abandonării înaltei culturi canonice, convins fiind că o astfel de secătuire a resurselor noastre şi îngustare a orizonturilor noastre ar fi extrem de dăunătoare prezentului şi viitorului. De ce?

În primul rînd, deoarece societatea vestică, şi, pe baza ei, întreaga noastră societate globală emergentă, este şi ar trebui să rămînă una pluralistă, bazată pe tensiuni şi dialectici interne. Admiţînd că unul sau mai multe moduri de dezvoltare dintre cele enumerate cu cîteva paragrafe înainte ar fi, într-adevăr, cel real şi „principal", tot ar avea nevoie de propriul său mod „secundar" ca să nu se limiteze la stagnare şi/sau la un fel de avînt nesăbuit, vag, nestructurat, care să semene mult prea bine cu stagnarea. Mai mult, în absenţa unor multiple puncte de contrast, mersul înainte al istoriei (de orice fel) riscă să devină uniformizant, monoton sau de-a dreptul oprimant. Literatura şi arta, între alte eforturi ale omului, sînt acele creaţii care dau un echilibru sănătos acestor tendinţe.

Făcînd un pas înainte (al doilea), ne vom întări argumentaţia, cred. Vom spune că, în timp ce literatura minoră (comercială, facil amuzantă şi orientată spre consumator) se supune, în general, cerinţelor unei societăţi la un moment dat, literatura majoră (sau „canonică") îşi are propria cadenţă. De la Homer şi Eschil la Dante, Goethe şi pînă la contemporanii noştri, literatura majoră are *o singură* temă comună: cea a emancipării şi creşterii. („Maturitatea-i totul", în cuvintele lui Shakespeare.) Indiferent de rezerva, nuanţările şi moderaţia acestor scriitori (calităţi pe care nu le putem eticheta altfel decît „reacţionare"), ei trebuie să fie văzuţi, în ultimă instanţă, ca nişte oameni care au luptat cu problema progresului uman.

Ajungem aici la punctul al treilea al argumentaţiei. Literatura şi arta sînt inevitabil ceea ce sînt. Ele sînt susţinute de un mod al tezei-antitezei-sintezei care nu e succesiv temporal, ca în naraţiunea istorică, ci, mai degrabă, *sincronic*. În literatură, „răspunsul" la vreo dilemă istorică se dă aici şi acum, nu în acţiunea viitorului. De aceea se creează uşor impresia de „înapoiere". Poate avem motive să regretăm o astfel de situaţie, dar nu putem face prea multe ca să o schimbăm, fără a modifica pînă la desfiinţare orice fel de literatură şi artă, ceea ce ar însemna o împovărare îngrozitoare a existenţei umane.

Într-adevăr, şi astfel facem al patrulea pas înainte, natura umană (înnăscută biologic sau construită social) cere imperativ o zonă de narativitate, de joc liber al valorilor, de ludic şi de oniric, de gratuitate, tihnă şi libertate. Umplerea acestor nevoi cu activităţi utilitare adiţionale (moralizatoare, propagandistice, orientate spre profit şi materie) nu va duce niciodată la împlinire. Dimpotrivă, va tinde să împrăştie nevoile existenţiale menţionate în toate direcţiile, lăsîndu-le să se amestece periculos cu alte domenii. Vedem acest lucru mult prea frecvent în viaţa socială din prezent, atît în activităţile de consum, cît şi în speculaţia ideologică, în care se recurge adeseori la o formă extrem de vulgarizată a esteticului.

În fine, poate într-o notă mai optimistă, altceva mai trebuie subliniat. Orice lucru considerat de o generaţie ca fiind reacţionar, absurd sau chiar dăunător poate fi uşor văzut de următoarea generaţie ca progresist şi dezirabil. Exemplele unei astfel de pendulări sînt atît de numeroase, încît nu are nici un rost să le dau. Să formulăm mai degrabă altfel. Să spunem că progresul socio-istoric are nevoie inevitabil de un fel de „rezervor" de imagini, concepte, naraţiuni, viziuni, discursuri, potenţialităţi din care să se alimenteze la nevoie. Experienţa larg umană ne învaţă că nu e înţelept să mergi înainte fără să ai ceva pe care să te bazezi. Acest lucru e şi mai adevărat în cazul unei epoci învăluite în ceaţa imaginilor variabile, colorate dar instabile cum pare să fie epoca „postmodernă". După părerea mea, doar ştiinţele umaniste oferă arsenalul fundamental (ca

să schimbăm metaforele) pentru neaşteptatele evenimente viitoare sau pentru împrejurările neprevăzute. Astfel, nu e necesar să ne modelăm după trăsăturile „reacţionare" ale trecutului cultural, însă ar fi o nebunie să le desfiinţăm cu totul. Le putem folosi mult mai bine diversificîndu-ne vederile (oricare ar fi ele) şi, de fapt, întărindu-le. Legitimarea şi validarea nu vin exclusiv din afirmare, ci şi din negare sau întrebare: acesta este un punct de vedere care, sper, e încă văzut drept temelie a concepţiei democratice despre lume.

Iată deci, pe scurt, principalele mele argumente în ceea ce priveşte identitatea istorică a umanităţii şi modul în care i se poate menţine integritatea la începutul noului mileniu. Exemplele care le sprijină sînt extrem de numeroase, iar eu mă voi limita doar la cîteva indicaţii.

Coriolan, al lui Shakespeare, piere ca „secundar" cînd înaltele lui valori umane şi profesionale nu sînt recunoscute de către compatrioţi, cînd se trezeşte marginalizat şi eliminat din comunitate. Adrian Leverkühn, al lui Thomas Mann (în *Doctor Faustus*), cade pradă nebuniei şi înfrîngerii cînd personalitatea lui inovatoare e tot mai mult izolată şi pedepsită de societatea filistină. Gînditori foarte diverşi precum Nicolai Hartmann, Ernst Jünger, Réne Girard, Jacques Derrida, Michel Serres sau Mihai Şora au meditat rodnic asupra importanţei *diferenţei* în existenţa umană, chiar în timp ce au susţinut (în tradiţia lui Leibniz) unitatea.

Poate mai cu greutate decît aceste (şi multe alte) cazuri individuale sînt tendinţele şi metodologiile din gîndirea contemporană. Aş vrea să menţionez „morfologia culturală" din critica şi filozofia actuală. Avîndu-i ca reprezentanţi pe Taine, Spengler, Van Wyck Brooks, Norbert Elias, Jameson, Foucault, Marshall McLuhan, Bahtin şi Hugh Kenner (din nou, foarte diferiţi unul de altul), morfologia culturală reprezintă o zonă de întrepătrundere a factorilor materiali şi ideali pentru explicarea şi producerea valorilor culturale; mai important, ea realizează un fel de continuitate armonioasă între activităţi umane de cele mai diverse tipuri.

În timp ce ştiinţele umaniste şi literatura sînt criticate mai ales din direcţia ştiinţelor sociale (un domeniu care îmi pare a fi în declin la sfîrşitul secolului al XX-lea), alte arii cognitive par să ajungă la nişte concluzii favorabile, care poartă cu ele promisiuni mari de răzbunare a literaturii. Ironic, tocmai în domeniul ştiinţelor „de ultimă oră" (astrofizică, ştiinţele informaţionale, microfizică, matematica probabilistică etc.) se obţin rezultate care par analoage principiilor îndelung susţinute de ştiinţele umaniste: principiul incertitudinii al lui Gödel şi Heisenberg, relativitatea lui Einstein, teoria cuantică a lui Max Planck, teoria haosului îndeobşte acceptată, matematica probabilistică şi gîndirea inovatoare a lui Varela sînt doar cîteva dintre acestea. Michel Serres sau William Paulson arată că cel mai bun mod de examinare a literaturii e din interiorul principiilor informaticii şi dinamicii fizice. Katherine Hayles şi mulţi alţi continuatori accentuează analogiile dintre principiile „teoriei haosului" şi activităţilor literare. Frederick Turner vede ştiinţele umaniste ca parte a unei ţesături continue în care se regăsesc şi ştiinţele exacte, şi cele ale vieţii.

Similar (aşa cum am arătat în două capitole anterioare), lucrările teologice tind să sublinieze rolul *frumosului* ca fiind cel puţin egal cu al adevărului şi binelui în structurile spirituale: numele unor catolici precum Hans Urs von Balthasar şi Jean Luc Marion ne vin imediat în minte, analizele iudaice ale lui Emanuel Lévinas sînt la fel de importante, în timp ce, în lumea ortodoxă estică, tradiţiile patristice au rămas puternice de-a lungul secolelor. Unii au observat că „zeii" sînt şi vecini, şi rude cu „muzele", deoarece toţi sînt înconjuraţi de o substanţă mai densă. Tot în linia analogiilor dintre religios şi estetic, să menţionăm că preotul, în ultimă instanţă, stabileşte un canal de comunicare între adîncimile sufletului omenesc şi Cuvînt, la fel ca şi poetul, în felul său.

Criticii ar putea fi acum împărţiţi în cei care se ocupă de creaţie şi cei care pun în aplicare categoriile construcţiei productive chiar şi în zona visului şi jocului. Pentru a doua categorie există standarde de

măsură; pentru prima, nu – sau doar în condiţii de silire brutală, deformatoare. Invenţia constructivă depinde de timp, şi e repetitivă. Un avion poate fi construit, deconstruit şi reconstruit normal, într-un mod pe care nu-l putem regăsi nici în cazul celui mai mic ţînţar.

Concluzia mea e, inevitabil, aceea că deplinătatea existenţei umane (indiferent de condiţiile istorice prevalente la un moment sau altul) are absolută nevoie de o dimensiune estetică (încă de la începuturile speciei) pentru a supravieţui cu demnitate. Nu trebuie să ne supărăm cînd vedem tendinţe opuse în literatură şi artă: acest tip de dialectică e el însuşi o parte inevitabilă a dăinuirii noastre ca specie.

Poate e hazliu, dar acest demers de apărare a literaturii arată, la fel precum cel puţin alte două capitole anterioare, ce compatibilitate fertilă există între stabilitate şi instabilitate, între turbulenţa haotică a lumii postmoderne şi nuanţata (dez)ordine a frumosului.

I.

Voi prezenta acum un alt fapt relevant, care se va suprapune cîteodată cu demonstraţiile pe care le-am făcut deja, însă le va întări. Ca să repet, imaginaţia estetică şi, în special, literatura au fost privite cu suspiciune, cu ostilitate de fapt, de către tot felul de regimuri şi sisteme de-a lungul secolelor, din antichitatea mediteraneană şi Evul Mediu, pînă la statele „burgheze" şi democrate, auto-cenzura şi „corectitudinea politică" neexcluzîndu-se, ca să nu mai vorbim de marile sisteme totalitare ale secolului al XX-lea. Toate au făcut încercări serioase de a eradica sau, cel puţin, de a marginaliza imaginaţia estetică, de a înfrîna literatura. De ce? Răspunsul la această întrebare merită o mai mare atenţie decît i s-a acordat pînă acum.

Am zăbovit asupra teoriilor lui Oakeshott şi asupra cîtorva analogii adiţionale în capitolele precedente, prezentînd o seamă de argumente în favoarea existenţei valorilor continuităţii şi stabilităţii oferite de diversele expresii ale frumosului. Scopul meu a fost să explic atitudinea societăţii faţă de imaginaţia estetică. Aş vrea acum să exprim nişte opinii mai radicale. Îmi dau seama că vor fi mai controversate şi mai expuse îndoielii. În acelaşi timp, avînd în vedere cadrul tematic mai larg al acestei cărţi, se cuvine să ne ocupăm şi de felul în care oamenii – individual sau ca grup – privesc literatura ca disciplină a înfrîngerii.

Să începem cu un exemplu concret. Cariera lui Wystan Hugh Auden, unul dintre cei trei sau patru poeţi englezi ai secolului al XX-lea cu adevărat mari, e împărţită în două stadii clare. Partea britanică, ce acoperă perioada „interbelică", a fost dominată ideologic de o înclinaţie către ideile marxiste şi freudiene. „Auden cel britanic" e urmat de „Auden cel american" sau „postbelic", în care predomină un existenţialism creştin. Unul dintre momentele de cotitură – personal dar şi istoric – e reprezentat de celebrul poem elegiac *În memoria lui W.B. Yeats*, scris la moartea ilustrului său contemporan, în 1939. Într-una din secţiunile acestui poem, Auden scrie despre rolul poetului în general şi îndeamnă ca scriitorul să facă următoarele lucruri, mai ales în faţa multiplelor primejdii sau dezastre ale umanităţii (foarte evidente în momentul compunerii): „Follow, poet, follow right/To the bottom of the night,/With your unconstraining voice/Still persuade us to rejoice;//With the farming of a verse/ Make a vineyard of the curse,/Sing of human unsuccess/In a rapture of distress;//In the deserts of the heart/Let the healing fountain start,/In the prison of his days/Teach the free man how to praise"*. Aceste versuri memorabile demonstrează o enormă luciditate şi o admirabilă putere de pătrundere în cele mai adînci adevăruri ale literaturii şi ale rolului ei social.

Cu toate meritele ei, aceasta nu e o afirmaţie unică. Putem găsi cu uşurinţă în operele lui Czesław Miłosz, Miguel de Unamuno sau Gilbert K. Chesterton, ca să luăm doar cîteva exemple, observaţii în favoarea memoriei, a amintirii – categorie opusă prezentului –, observaţii care întăresc argumentul conform căruia literatura nu e, şi nu poate fi nicicum, slujitoarea activităţilor şi preocupărilor curente

* „Mergi, poet, cu-a tale şoapte/În adînc străfund de noapte,/Picură-ne iar în vine/Dorul veseliei pline;/Plămădind la stih acum,/Schimbă blestemu-n parfum./Şi cu jale de osîndă/Cîntă-ne de neizbîndă./În deşerturi sufleteşti/Apa lină s-o porneşti./Şi-n a vieţii închisoare/Zi-ne duhul cum să zboare" (trad. L.C.C.).

ci, dimpotrivă, funcţionează ca o contraforţă, ca o încercare de punere a prezentului cu problemele sale într-o perspectivă mai bună, mai clară. Astfel, de exemplu, Miłosz scrie într-unul dintre poemele sale. „The true enemy of man is generalization,//The true enemy of man, so-called History,//Attracts and terrifies with its plural number.//Don't believe it."* Chesterton a fost probabil primul care a vorbit despre recursul la tradiţie ca un fel de „democraţie a morţilor", o sintagmă larg folosită în prezent. Iar Unamuno scria odată că: „singurii reacţionari sînt cei care se simt în largul lor în prezent. Orice presupusă restaurare a trecutului e o creaţie a viitorului, iar dacă trecutul care se doreşte restaurat e un vis, ceva nu foarte bine cunoscut, atunci cu atît mai bine".

Ar putea părea aproape absurd să adaug că Michel Houellebecq, romancierul experimentalist contemporan de avangardă, e şi el printre aceia care declară că literatura e reacţionară. Îi menţionez numele aici pentru a arăta că pînă şi figurile recente şi la modă sînt adeseori conştiente de adevărata stare de lucruri din lume. De fapt, nu e imposibil să susţinem că întreaga literatură înseamnă *mai ales* amintire, de la Eschil la Proust. De vreme ce trecutul e întotdeauna ceva deja învins, sau cel puţin realizat imperfect, urmează că activităţile umanismului estetic se concentrează într-o proporţie copleşitoare asupra pierderii şi înfrîngerii, preţuind deci tradiţia şi continuitatea.

Evident, mulţi cititori s-ar putea gîndi acum că aceste lucruri se aplică la operele literare şi artistice cu coloratură tragică sau tristă, nu şi la cele vesele sau comice. Nu cred că e adevărat: diferenţele sînt pur formale, ca să nu spun superficiale. Tragedia se referă la înfrîngerea binelui sau, cel mult, la înfrîngerea unui bine mai mult sau mai puţin viciat. Binele egal e învingător. În comedie, rareori întîlnim perfecţiunea de o parte sau alta a taberelor. Conflictul are aproape

* „Adevăratul duşman al omului e generalizarea,/Adevăratul duşman al omului, aşa-numita istorie,/Atrage şi înspăimîntă cu numărul său plural./Să nu o crezi" (trad. L.C.C.).

mereu loc între două feluri de imperfecţiune, iar victoria e a uneia dintre ele. Recunosc că subiectul e vast iar demonstraţia completă ar necesita probabil o carte întreagă cu multe exemple detaliate. Cred, însă, că rezultatul ar fi identic cu acesta, rezumat într-un singur paragraf. Demonstraţia mea generală cu privire la natura literaturii (ca domeniu al activităţii umane care prezintă şi studiază imperfecţiunea şi înfrîngerea) ar fi întărită, nu slăbită, la sfîrşitul dezbaterii. De aici şi pînă la implicaţia că stabilitatea şi continuitatea sînt consolidate în faţa dinamismului şi mişcării e doar un pas.

Mai există o obiecţie, cea mai generală şi mai „filozofică", iar noi trebuie să-i acordăm puţină atenţie. Ea se referă la nevoia de optimism a speciei umane ca întreg. Mulţi ar putea spune că, fără optimism, omul nu va supravieţui în viitor şi ar fi putut să nu supravieţuiască în trecut; de aceea, din cel mai profund şi nobil autointeres, ar trebui să reducem la tăcere sau să inhibăm vocile pesimismului, preocuparea pentru înfrîngere, chiar recunoaşterea imperfecţiunii. Neşansa e de prea multe ori de partea noastră, a oamenilor; de ce să înrăutăţim o situaţie nefericită? Toate acestea sînt probabil adevărate, dar nu se merge pînă la capăt cu adevărat. În realitate, optimismul e incomplet fără o doză rezonabilă de pesimism: ne poate duce rapid la dezastru şi dispariţie. Numai energia contrastantă a pesimismului permite optimismului să funcţioneze ca forţă motrice a rasei umane. Tocmai imaginea primejdiei, tocmai dorul de trecut, tocmai acceptarea înfrîngerii sau a succesului incomplet sînt ideile care nuanţează optimismul, transformîndu-l în descriere realistă şi sigură a situaţiei în care ne aflăm. Fără apelul la trecut nu se poate imagina nici un viitor, iar prezentul nu poate fi corect înţeles. Fără recunoaşterea înfrîngerii şi a durerii pricinuite de imperfecţiune nu putem ajunge la un optimism onest şi adevărat. Nu vorbim aici atît de polarizare, cît de linia subţire care desparte beneficul de malefic, graniţă care nu trebuie minimalizată. În absenţa imaginaţiei estetice, sîntem în mare pericol de a ne pierde însuşi optimismul pe care părem atît de dornici să-l păstrăm.

Am început deja să demonstrez în cîteva capitole precedente că aceste lucruri nu sînt doar niște abstracțiuni teoretice. În unele dintre ele am arătat cum își găsesc echivalentul în lumea imaginației literare categoriile religioase ale smereniei, păcătoșeniei, milei, tradiției, providenței divine, multitudinii și unicității și altele asemenea. Cele două domenii, fiecare în felul ei foarte diferit, arată relativitatea și nedesăvîrșirea lucrării omului, precum și capacitatea (de fapt, nevoia) coexistenței dintre turbulența haotică și liniștea stabilității. Acestea sînt utile reciproc, duc la o mai deplină înțelegere a lumii și a trecutului; o astfel de dialectică salvează „secundarul" (mulțimea lucrurilor uitate sau eliminate), ne convinge de incertitudinile propriei noastre cunoașteri și, în același timp, ne încurajează să credem că putem ajunge măcar la un anume grad de adevăr și credibilitate. În capitolele care vor urma, voi încerca să arăt și modurile în care ne pot fi utili unii scriitori și unele experiențe geo-istorice. După părerea mea, astfel de exemple demonstrează că putem îmbogăți concret peisajul umanității globalizate, că putem da lecții utile oricui în diversele exerciții și aplicații ale frumosului, că ne putem adăuga stabilitate vieții cu ajutorul unor dimensiuni fără de care globalizarea ar putea mai degrabă să se dovedească absolut indezirabilă.

II.

Să cădem de acord, deci, asupra presupunerii că cel mai bun mod de a înțelege literatura e descriind-o ca pe acel domeniu al discursurilor umane care pare să se concentreze asupra fenomenului înfrîngerii existențiale mai sistematic, mai atent și mai meticulos decît alte domenii ale cunoașterii și activității umane. Ultima frază din secțiunea precedentă conține termenul „globalizare" (de acum aproape sinonim cu „postmodernitate" sau, cel puțin, strîns legat de el). Referitor la acest fenomen, nu putem evita, la un nivel foarte *pragmatic* și la obiect, o întrebare fundamentală. Spune literatura că ar

trebui să aruncăm peste bord întregul efort de modernizare şi globalizare, pentru că ar fi un eşec? Sau, dimpotrivă, atenta observare şi studiere a literaturii ne stimulează să insistăm cu şi mai multă tenacitate pentru implementarea intensivă a acestora? După cum am văzut, nici unul dintre aceste două răspunsuri nu pare absurd şi, de fapt, o mulţime de oameni, instituţii, doctrine şi guverne par să se fi dedicat unuia sau altuia dintre ele.

Evident, le dezaprob pe amîndouă. Nu sînt gata să declar falimentul modernizării şi, implicit, nu sînt gata să pledez pentru întoarcerea la nişte moduri de existenţă şi producţie mai primitive, arhaice sau tradiţionale (cum sugerează, cîteodată, atît Stînga, cît şi Dreapta, deşi din motive diferite). Nici nu sînt convins, pe de altă parte, că va fi bine să urmăm orbeşte cursul actual al istoriei, abandonînd orice urmă de continuitate şi stabilitate. În fine, nu mă aflu eu, aici şi acum, în postura de a prezenta un program de întrebări şi soluţii care să constituie răspunsul la toate problemele spinoase care însoţesc beneficiile şi progresul istoriei pe care o trăim astăzi. Pot, totuşi, să sugerez cu oarecare tărie cîteva linii de reflecţie şi speculaţie care, pe termen lung, ar putea duce la schiţarea unor răspunsuri satisfăcătoare. În esenţă, aş propune să facem un pas înapoi şi să examinăm cu atenţie *sursele* proiectului de modernizare iluminist (vezi şi capitolele III şi IX). Cred că e clar oricărui cititor obiectiv şi informat (vezi şi copleşitoarea demonstraţie a lui Charles Taylor, din *O epocă seculară*) că acest proiect nu a apărut gata din prima, ca Atena din capul lui Jupiter. De fapt, a fost rezultatul unui proces care a implicat multă tatonare, ezitare, încercare, speculaţie, nesiguranţă, eroare şi corectare, iar uneori dezvoltare întîmplătoare. Unii predecesori se numesc Bacon, Hobbes şi Descartes, dar alte rădăcini ale Iluminismului se găsesc în Evul Mediu tîrziu, pe cînd unele influenţe vin din nevoile materiale imediate şi din schimbările socio-economice, precum şi din creşterea fluxului informaţional.

După cum am arătat mai detaliat în capitolul III, sînt deosebit de interesat de un anumit grup sau generaţie de gînditori descrişi ca

post-cartezieni – şi pe bună dreptate –, deoarece nu ne este uşor să ni-i imaginăm în absenţa revoluţionarelor schimbări raţionaliste configurate de Descartes. Aceşti gînditori, adesea foarte diferiţi între ei, includ nume majore precum: Leibniz, Pascal, Vico, Malebranche, Spinoza, Fénelon şi altele. Nici unul dintre aceşti gînditori nu a respins raţionalismul şi nici progresul. Aproape toţi, însă, au încercat din răsputeri, fiecare în felul lui, să corecteze şi să nuanţeze ceea ce ei vedeau ca radicalism cartezian. Au încercat să construiască punţi între următorul val de gîndire şi existenţă – pe care îl salutau, sau măcar, căruia nu i se opuneau – şi tradiţia de gîndire a antichităţii şi Evului Mediu: Platon şi Plotin, Aristotel şi de Aquino, ca şi alţii. Credeau că pregătesc un tip alternativ de Iluminism: unul care să nu fie exclusiv materialist sau secular, care să nu se rupă cu totul de trecut şi de tradiţiile acestuia. Credeau că soluţia sau soluţiile lor vor fi mai *depline*, mai *comprehensive*, mai *cuprinzătoare*. Aşa cum ştim acum, răspunsurile lor au rămas efemere şi au fost făcute, în cele din urmă, alte alegeri istorice, cele care au fost continuate cu o logică implacabilă pînă în ziua de azi. (Aici gîndul ne duce imediat la tematica înfrîngerii şi imperfecţiunii.) Totuşi, în încercarea de a răspunde dilemelor prezentului, am putea face mult mai rău decît să examinăm cu atenţie doctrinele lor. O perspectivă mai modestă, dar mai completă, asupra Iluminismului, asupra modernizării, postmodernităţii şi globalizării ni s-ar releva atunci.

Cealaltă sugestie ar fi să transferăm încercările gînditorilor menţionaţi la timpul prezent. Astfel, o problemă-cheie ar fi construirea tenace de punţi între prezent, viitor şi trecut. Sînt convins că *efortul de a stabili continuitatea înseamnă deja să stabileşti această continuitate.* Aceasta explică mai bine de ce recunoaşterea imperfecţiunii, a înfrîngerii, a persecuţiei precum şi înfăţişarea şi studierea lor sînt părţi cruciale, indispensabile, ale efortului uman şi de ce absenţa acestor procese ar putea fi extrem de periculoasă pentru toţi. Resemnarea, pierderea, alinările parţiale, diversele forme de umilinţă

şi limitare conduc la fel de bine spre binele pe care îl căutăm, ca şi energia, progresul şi triumful.

Globalizarea postmodernă e un fel de mediu înconjurător fragmentat. Cîteodată, deplîngem această stare de lucruri. Totuşi, să nu ignorăm faptul că tocmai această fragmentare permite spaţiul şi oportunitatea de a se arăta diverse tipuri de stabilitate şi identitate. O existenţă, o gîndire absolut coerentă şi unitară ar fi cea mai dăunătoare şi ameninţătoare, ducîndu-ne, cel mai probabil, la o încheiere absolut nefericită a experienţei umane. Prin contrast, varianta postmodernă a globalizării conţine spaţii şi goluri, ne permite să menţinem sau să construim identităţi şi stabilităţi, să ne deplîngem înfrîngerile şi să le contemplăm cu o tristă seninătate, să ţesem continuităţi, să reînviem tradiţii, să facem mişcări de eschivă. Problema e dacă vom fi destul de înţelepţi să profităm de astfel de ocazii.

III.

În capitolele rămase voi încerca să dau cîteva exemple care vor fi, în mod intenţionat, disparate. Cu toate acestea, fiecare dintre ele, sper, va ilustra şi va sprijini argumentaţia mai generală din partea a doua, mai ales, şi, într-o oarecare măsură, din partea întîi. Figuri foarte diverse cum ar fi Jünger, Ganghofer şi Evelyn Waugh, dar şi alţii, la o examinare mai atentă ne-ar putea convinge asupra modurilor în care continuitatea este posibilă, în care mediul modern şi cel postmodern se contrabalansează din interior, în care ne putem juca „de-a v-aţi ascunselea" cu cele mai stricte limitări ale circumstanţelor istorice.

Înţelegerea literaturii ca domeniu în care se discută despre pierdere şi înfrîngere coincide cu principiul relativei continuităţi/identităţi într-un mediu agitat. Continuitatea este recunoaşterea trecutului ca dimensiune a viitorului. Stabilitatea şi durabilitatea sînt elemente

care se opun triumfului şi mersului dinamic înainte. Relativitatea şi imperfecţiunea, surprinzător, se contrabalansează reciproc. Umilinţa aproximativă a literaturii respinge agitaţia contextuală a lumii contemporane. O mai veche teorie vorbeşte despre cultul morţilor ca piatră de temelie a oricărei civilizaţii. Probabil o interpretare mai largă ar fi, în acest punct, mai acceptabilă şi mai utilă: înfrîngerea pe care se concentrează umanismul estetic reprezintă o metodă de a stabiliza tot ce pare mereu convulsiv, mereu tulburat în jurul nostru.

PARTEA 3

Exemple aplicative concrete

XVII ⁂ *Pe urmele clasicilor:*
Straturi ale *Mimesis*-ului stilistic

I.

Cel mai bun lucru pe care îl poate face oricine doreşte să înţeleagă mecanismele durabilităţii şi stabilităţii într-o epocă a schimbării este să privească la destinul istoric al clasicismului, cu toate suişurile şi coborîşurile sale, şi la schimbările mai adînci şi mai subtile pe care le-a suferit de-a lungul secolelor. Drept urmare, îmi voi începe scurta serie de exemple cu unele meditaţii asupra acestui fenomen care este, încă, leagănul civilizaţiei occidentale şi care, pentru mulţi, constituie o speranţă în ceea ce priveşte conectarea trecutului cu prezentul şi cu viitorul. Mai întîi un avertisment.

S-a depus prea mult efort pentru elucidarea sensului intrinsec al clasicismului (dacă într-adevăr se poate descoperi un astfel de adevăr), dar nu destul pentru înţelegerea clasicismului din perspectiva *rolului* său de-a lungul mai multor perioade istorice. De fapt, încă circulă unele teorii şi opinii tradiţionale neverificate, care împiedică mai buna înţelegere a acestui rol (sau a acestor roluri). Una dintre ele e aceea că există un *singur* clasicism – cel antic grecesc – codificat de Aristotel, care furnizează tipuri exemplare în cîteva genuri literare[1],

[1] Cred că cel mai util şi inteligent punct de pornire e tot René Wellek, „The Term and Concept of Classicism in Literary History", în *Discriminations* (New Haven şi Londra: Yale University Press, 1970), 55-90.

precum şi principii estetice; acest clasicism a fost transformat într-un tipar imitativ de către cercurile elenistice şi de către latini; mai tîrziu, a fost preluat cu mai multă sau mai puţină convingere, în diverse perioade istorice sau de către diverşi autori. O altă presupunere frecventă e aceea că există o lege generală a oscilaţiei; astfel, clasicismul ar trebui văzut ca un „Geistestypus", care ar reprezenta staza, echilibrul, formele desăvîrşite şi care ar alterna cu perioade sau condiţii în care idealul prevalent este reprezentat de mişcare, energie, forme deschise – perioade care pot fi numite „romantice", „baroce" sau altfel[2].

Ne-ar putea fi utilă o privire asupra acestui fenomen din alte unghiuri. Aşadar, să zicem că există perioade culturale individuale, fiecare cu propriul său specific. Astfel de perioade (inclusiv Renaşterea, romantismul şi altele) ar avea nu numai un număr de trăsături specifice, dar şi o dezvoltare internă proprie. Fazele de creştere sau de declin se recunosc, în general, prin faptul că sînt catalogate drept „preromantism", „romantism tîrziu" şi aşa mai departe. Fazele de vîrf sînt mai rar recunoscute, însă există termeni precum „romantismul înalt" care par să sugereze o conştiinţă a faptului că ele sînt părţi ale unor perioade întregi. Trebuie să considerăm că un sistem normativ cît de cît coerent va alege sau va prefera acele elemente externe compatibile care îi validează configuraţia generală sau unele părţi. În acelaşi timp, va asimila acele elemente externe care sînt cele mai compatibile cu sistemul. Cu alte cuvinte, putem prevedea faptul că vor exista atîtea clasicisme cîte perioade culturale generale. Dar cînd *simte* sistemul nevoia de a recurge la astfel de elemente clasice? Răspunsul va varia de la o epocă la alta. În mod clar, Renaşterea sau

---

[2] Exemple bine cunoscute cu diferite terminologii sînt Eugenio d'Ors, *Du baroque* (Paris: Gallimard, 1935); Gustav René Hocke, *Manierismus in der Literatur* (Hamburg: Rowohlt, 1951); şi Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Berna: Francke, 1948). Acestea sînt doar aplicaţii academice ale perechilor de concepte dezvoltate de romanticii înşişi şi de alţi gînditori ai secolului al XIX-lea (e.g., Nietzsche).

Iluminismul au simţit o anume necesitate, din motive diferite, de a asimila clasicismul, în fiecare punct al dezvoltării lor. Pe de altă parte, în măsura în care acceptăm teoriile de mai sus (clasicismul cu sursă unică şi trăsături constante), e absolut logic să presupunem că adoptarea motivelor şi atitudinilor clasice va avea loc mai ales atunci cînd impulsurile-cheie ale unei epoci vor fi fost împlinite sau cînd se domolesc, adică spre mijlocul sau în partea a doua a oricărei epoci date. Aceasta înseamnă că factorii decisivi în creşterea fiecărui clasicism sînt forţele interne contemporane din contextul său socio-cultural. Nu va nega nimeni faptul că, într-un fel, fiecare întoarcere la clasicism încearcă să se împace cu cel mai „puternic" clasicism, acela al culturii greceşti. Putem spune – şi demonstra mai tîrziu – că, de fiecare dată, această întoarcere devine mai dificilă şi mai puţin „pură".

Ar trebui să fie evident cît de relevante sînt aceste observaţii pentru surprinderea relaţiei dintre condiţia postmodernă şi căutarea continuităţii şi identităţii. De fapt, nici o altă dimensiune culturală nu simbolizează mai bine stabilitatea decît „clasicismul". Analiza felului în care acesta s-a adaptat pentru a supravieţui ar trebui să fie foarte semnificativă pentru discuţia noastră generală.

Să începem cu cîteva observaţii asupra situaţiei elementelor clasice în perioada cînd romantismul era la modă. Pentru scopurile acestei discuţii, premisa noastră va fi aceea că romantismul european se împarte în două faze istorice: una explozivă, vizionară şi revoluţionară, printre ai cărei reprezentanţi tipici se numără Blake, Wordsworth, Novalis, Hölderlin, Sade şi Saint-Just, şi una mai moderată, mai practică, concentrată mai ales asupra familiei, naţiunii şi împlinirii individuale[3]. Acest romantism tîrziu coincide, în mare, cu Restauraţia post-napoleoniană, e reprezentat cel puţin în Germania de stilul Biedermeier, e deosebit de puternic în estul Europei şi înfloritor în Franţa lui Lamartine, Musset şi Vigny. În mod clar,

[3] Vezi Virgil Nemoianu, *The Taming of Romanticism: European Literature and the Age of Biedermeier* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), cap. 2.

primul romantism nu prea are de-a face cu elementele clasice[4], dar situaţia se schimbă considerabil după 1815, cînd clasicismul e din nou binevenit.

De ce? Parţial datorită împrejurărilor istorice: deziluzia vizavi de pretenţiile vizionare, dezamăgirea provocată de eşecurile revoluţionare, încercarea de armonizare cu tradiţia Iluminismului (aici incluzîndu-se şi componenta sa clasică), perceperea aproape simultană a Iluminismului şi romantismului (de exemplu, în estul Europei) şi aşa mai departe. Însă aici intervine şi o diminuare a potenţialului romantic, plus o dorinţă de stabilizare şi integrare a valorilor sale în cadre mai cuprinzătoare. Rezultatul e un clasicism care e în mod clar vlăstarul romantismului şi care nu trebuie confundat cu nimic altceva.

II.

Neo-clasiciştii secolului al XVIII-lea ca, de exemplu, Pope şi Dr. Johnson au relaţionat în mod direct şi cu multă eficienţă temele augustane (şi, de fapt, au scris adaptări poetice ale subiectelor augustane) cu unele dintre realităţile timpului lor. O parte importantă a acestei metode poetice se baza pe o subtilă dialectică satirică alcătuită din similaritate evidentă şi distanţare ironică între obiectul poeziei (să zicem, Regele George sau Addison) şi modelul latin stabil, care funcţiona ca punct de referinţă. Utilizarea concretă a unei imagini clasice (de exemplu, o imagine pastorală) e, în esenţă,

[4] Aceasta nu înseamnă că pot fi total ignorate. Dar cred că, de exemplu, faptul că Hölderlin recurge la nomenclatura grecească e semnificativ mai ales deoarece arată cît de plastic a devenit materialul clasicist; similar, nu e corect să vorbim despre „influenţa" Romei republicane asupra limbii formale a Revoluţiei franceze fără nuanţări suplimentare – ceea ce te izbeşte la, să spunem, Saint-Just e uşurinţa şi brutalitatea elegantă cu care îşi însuşeşte simbolurile consacrate de timp. În orice caz, scriitorii de frunte ai vremii ignoră clasicismul: Schiller şi Goethe nu fac excepţie.

foarte directă[5]. E adevărat, în ea pot fi codificate alte sensuri decît cele găsite la Spenser sau Vergilius, însă nici unul în care acest semnificant complex să fie relativizat ca nedemn de semnificatul său şi de contextul acestuia.

Cît de diferit stau lucrurile cu un autor ca Landor! J.A.K. Thomson a exprimat foarte bine, cu mai mult de cincizeci de ani în urmă, uimirea cărturarilor, cînd (în trei rînduri) a spus nu numai că „îl putem numi pe Landor cel mai clasic autor din limbă", ci şi că „e, într-adevăr, mai puţin clasic decît credea el însuşi, deoarece, ca temperament, e aproape extravagant de romantic"[6]. De fapt, Landor interpune în mod conştient între el şi nestematele mediteraneene, ca nişte filtre, sensibilităţile secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea (nu numai pe Pope, dar şi pe Lovelace şi Suckling). În *Meditaţii în Fiesole*, din 1831 („Să stau aici şi să visez lîngă tine..."), trecerea rapidă de la cupletul eroic al lui Pope la tetrametrul rimat arată clar natura schimbării. Cotletele de oaie, ziarul *The Morning Post* şi Castlereagh aduc tonuri byroniene, ca şi îngîmfatele aluzii cosmopolitane la „Sena cea imperială" şi „colinele din Segovia"; poemul nu se încheie într-o notă de satisfacţie, ci în „Golful paşnic al adîncului dispreţ!" Precum bătrînul Faust, personajul landorian se făleşte cu construcţia de poduri şi drumuri, cu plantaţiile de cedru, cu creşterea oilor. Mai important e tonul – observaţi trecerea de la (tradiţionalele) „cărări umbrite şi grote răcoroase" la acţiunea lor: „Prindeţi-mă, cuprindeţi-

[5] Nu numai în „Pastorals" din 1709, ale lui Pope, dar chiar şi în „Windsor Forest", unde opoziţia cu Arcadia (e.g., II. 158-62) se face cu toată seriozitatea.

[6] J.A.K. Thomson, *The Classical Background of English Literature* (1948; New York: Collier, 1962), 210. Comentarii similare se fac în John Buxton, *The Grecian Taste: Literature in the Age of Neo-Classicism 1740-1820* (New York: Barnes and Noble, 1978), care spune că Landor „a luat ceva din Pope şi din Augustani şi ceva din romantismul vag al lui Thomas Warton" (105) şi că „a găsit în cultura greacă un antidot la extravaganţa propriului temperament" (122).

mă, închideţi-mă! Şi rîdeţi cînd auziţi că ceva mă poate răni" – un ton romantic jucăuş ca „seraficul Fiesole" sau ca frumoasele versuri Biedermeier „Căci niciodată nu e sufletul mai sincer/Ca atunci cînd se desparte de ceea ce iubeşte". Aceste reverii din Fiesole nu pot fi descrise doar ca un cadru clasicist care adăposteşte sentimente romantice. Mai degrabă e vorba despre o sofisticată *mise-en-scène* a neoclasiciştilor care imită scene clasice într-o lumină modernă (romantică)[7]. Acest adevăr devine şi mai evident cînd citim şi poemul însoţitor „Idilă fesuliană"[8], cu erotismul violent al începutului („unde Primăvara cea pripită, înlănţuită cu o rază/În braţele lacome ale Verii fierbinţi îşi dă duhul"), cu grija manieristă faţă de detaliu („I-am văzut glezna care, deşi pe jumătate ridicată/Din papucul cenuşiu, nu o putea înălţa destul de sus ca să ajungă la ce voia"), cu analiza psihologică întortocheată care îl prefigurează pe Browning şi, cu siguranţă, pe Henry James.

O lectură atentă va descoperi faptul că un mare număr de poezii scrise de Landor au ca temă respingerea a ceea ce e clasic.

---

[7] În ediţia Walter Savage Landor, *Poems*, alcătuită de Geoffrey Grigson (Londra şi Fontwell: Centaur Press, 1964), 58. Un exemplu similar e citat de Buxton, care analizează nişte versuri din „Dirce" („Stand close around, ye Stygian set! With Dirce in one boat conveyed!! Or Charon, seeing, may forget! That he is old and she a shade") [„Staţi laolaltă, figuri stygiene, cu Dirce într-o luntre! Căci altfel Caron, văzîndu-vă, ar putea uita că el e bătrîn iar ea e o umbră" (trad. L.C.C.).] şi concide că Landor sugerează „că acest transport de suflete pe care Caron le traversează Styxul provine în ultima vreme dintr-o sufragerie modernă [...] din Regency London" (107).

[8] Landor, *Poems*, 60. Metodologia acestui poem e tipică pentru Landor în etapa mai tîrzie. Este integrată investigaţia narativă şi psihologică: în „Enallos şi Cymodameia", „Cupid and Pan", „Icarios and Erigone"; pînă la un punct, Landor face ceea ce au încercat şi Schiller şi Goethe atunci cînd au tratat materiale greceşti în forma „baladei"; însă apoi el se extinde mai mult în direcţia analizei psihologice şi a rafinării burgheze.

Astfel, *Adio, Italia* (1837) vorbeşte despre abandonarea frumuseţii clasice; *Versuri de Minermus-Imaginarul* (1836) enumeră cu voluptate toate locurile încîntătoare în care poetul *nu* a trăit sau în care nu îndrăzneşte să pretindă că ar fi trăit. *Egloga feroviară* (1849) nu e mai clasică sau mai puţin clasică decît o bucată similară scrisă de Robert Frost, iar atunci cînd Landor lansează dezbaterea versificată pe tema „Classick and Romantick" (cum a făcut-o odată, în 1849)[9], gustul său se dovedeşte a fi, din nou, Biedermeier. Cel mai bun moment al său de auto-înţelegere se află în *Frumuseţe* („Frumuseţe! tu eşti o călătoare pe pămînt"), din 1836. Simte că Frumosul s-a născut undeva pe cele mai minunate insule sau în îndepărtate cetăţi de peste mări, sub privirile binevoitoare ale „tuturor Graţiilor, tuturor Muzelor". Însă nu are acum nici un templu acolo, ci rătăceşte, siluetă de fum, deghizîndu-se şi vorbind (temporar) multe graiuri[10]. De aici poziţia tipică a lui Landor vizavi de clasicism: recuperarea ca atare a valorilor clasiciste nu mai e posibilă (cum credeau sau susţineau că ar crede Dryden, Pope sau chiar Dr. Johnson); de aceea, următoarea opţiune pe care o avem e flirtul jucăuş. Trebuie să facem un fel de cerc magic în care muza clasică să danseze, să stabilim o distanţă faţă de ea iar după aceea, şi numai după aceea, prin distanţă, vom putea spera să o abordăm.

Vom ajunge la concluzii izbitor de similare în ceea ce priveşte literatura germană dacă vom compara, de exemplu, clasicismul lui Lessing cu cel al lui Platen. Oricîte inovaţii ar fi adus Lessing teoriei literare şi exerciţiului său dramatic, fundamentul său aristotelic a rămas unul solid şi integru. Lessing nu a lăsat deoparte clasicismul ca să adopte tonuri „preromantice" ci, dimpotrivă, a încercat să stabilizeze un Iluminism nesigur prin adoptarea unei atitudini oneste, responsabile, corecte, moderne şi realiste faţă de valorile clasice. El literalmente a apelat la Aristotel cînd a avut nevoie de acesta în

[9] Landor, *Poems*, 173.
[10] Landor, *Poems*, 80.

demonstraţiile sale concrete – şi atunci a făcut-o în modul cel mai serios şi mai direct, fără afectare şi fără să clipească cu subînţeles[11]. Similar, cînd Lessing a decis să scrie tragedie modernă, a făcut-o cu tot respectul cuvenit atît faţă de asemănările, cît şi faţă de deosebirile dintre el şi Corneille sau cei din antichitate.

Pe de altă parte, August von Platen nu a încetat niciodată să-şi proclame apartenenţa la tradiţia clasicistă. Nu toată opera lui o demonstrează. Ca subiect sau ca ton (deşi nu neapărat ca ritm), baladele sale ar putea fi atribuite oricui, de la Uhland la Rückert sau Fontane. Stilul său anti-ţarist ar putea fi confundat cu condeiul unuia dintre versificatorii din „Jung Deutschland" mai puţin talentaţi, iar cea mai mare parte a obişnuitelor meditaţii Biedermeier împreună cu blîndele gazeluri nu sînt deloc clasice. Care este semnificaţia părţii rămase a operei lui Platen? Răspunsul trebuie căutat în idealurile estetice ale contelui. Ca unul dintre primii esteticieni declaraţi ai Europei secolului al XIX-lea, el a transformat misticismul universal romantic al frumosului (Wackenroder) în cult elitist al artei. În ceea ce priveşte rolul pe care trebuiau să-l joace aici formele clasiciste, putem găsi exemple tipice în minunata „An August Kopisch", din 1828: antichităţile Romei oferă protecţie, seninătate, calm şi putere[12]. În „Die Antiken", din 1820, trebuie să percepem mai puţin ironia protestului (De ce să tratăm obiectele noastre ca pe nişte obiecte moarte?), şi mai mult ironia negativă a învierii (De ce să nu ne prefacem că obiectele moarte sînt vii, de vreme ce odată au cunoscut o viaţă superioară celei de acum?) – „dieser geschnittene

---

[11] Benno von Wiese, *Lessing. Dichtung. Aesthetik. Philosophie* (Leipzig: Quelle und Meyer, 1931), 106, 102. Luigi Quatrocchi, *La poetica di Lessing* (Messina şi Firenze: Casa editrice G. D'Anna, 1963), 154-58. Vezi mai ales analiza detaliată din *Hamburgische Dramaturgie* în Reinhart Meyer, *„Hamburgische Dramaturgie" und „Emilia Galotti"* (Wiesbaden şi Frankfurt: Humanitas, 1973), 86-113, 139-40, 146-47.

[12] August Graf von Platen, *Werke*, 3 vol., editate de G.A. Wolff şi V. Schweitzer (Leipzig, Viena: Bibliographisches Institut, 1885), 1.178.

Stein, ein doppelgeschichteter Onyx, zierte des jungen Antinous Hand. Als köstlicher Ringschmuck/Trug ihn der schöne, doch ach! zu frühe vergötterte Jüngling"[13]. În altă parte, Platen stabileşte ca metaforă esenţială a vieţii estetice plutirea pe ape liniştite („Nur selten an das Ufer streifen/Doch nie entsteigen meinem Kahn")[14]; eglogele sale (e.g., „Die Fischer auf Capri", din 1827) sînt elegante piese antice. Aceste observaţii pot fi uşor verificate apelînd la producţia dramatică a lui Platen: comediile capricioase pe care le-a scris arată bine în compania unor producţii similare de-ale lui Grabbe sau Tieck, mai tîrziu, sau chiar Slowacki şi Musset (*Die verhängnisvolle Gabel*, din 1826); a mai scris şi tablouri istorice (*Die Liga von Cambrai*, din 1832). Însă cînd a abordat efectiv o temă clasică (*Der romantische Ödipus*, din 1828), a făcut-o doar pentru a nega negarea romantică (distorsiunea) a materialului tradiţional. Astfel, în teatru ca şi în poezie, găsim o utilizare manieristă a clasicimului.

Platen, ca şi Landor, utilizează clasicismul într-un fel provocator, fără a încerca o sinteză autentică ori o selecţie corectă. Putem spune despre ei ceea ce Bacon a spus despre stoici, şi anume că tulbură siguranţa zeilor cu fragilitatea omului. Superficialitatea, ca şi afectarea încep să servească drept oaze de siguranţă sau ca rapide soluţii deliberate la dilemele adînci ale romantismului înalt. Putem oare recunoaşte unele dintre aceste schimbări şi în literatura franceză, unde Moreau merge atît de departe, încît ne explică „le classicisme des romantiques"?

Nu intenţionez să intru în detalii, deoarece m-am ocupat de această problemă în altă parte[15]. Aş vrea doar să subliniez că însuşi Moreau confirmă teza formulată mai sus – el consideră că întregul secol al XVIII-lea este autentic şi profund clasicist, deşi fascinat (şi puţin speriat) de propriul efort de a îndulci clasicismul cu puţin

[13] Platen, *Werke*, 1.69.

[14] Platen, *Werke*, 1.59-60.

[15] Virgil Nemoianu, *The Taming of Romanticism.*

farmec şi sensibilitate[16]. În acelaşi timp, autorul explică eclectismul culturii franceze din anii 1830 ca fiind în foarte mare măsură bazat pe nostalgia după anii 1780[17] (tot aşa, Platen imită imitaţiile lui Goethe şi Hölderlin după clasici, Grillparzer nu poate fi imaginat fără perioada 1750-1800 şi aşa mai departe). Nu putem decît să bănuim teribilul efect neliniştitor al conştientizării faptului că, dacă un David, un Saint-Just, chiar un Napoleon puteau uşor mînui lumea motivelor şi formelor clasice cu scopuri pur romantice, dacă un Volney sau Chateaubriand puteau uşor transforma clasicele forme fixe în vîltori de sentimente, atunci clasicismul a fost pur şi simplu destrămat, relativizat, iar calea tratamentului strict utilitarist[18]

---

[16] Pierre Moreau, *Le classicisme des romantiques* (Paris: Plon, 1932), 34-43.

[17] Moreau, *Le classicisme des romantiques* 232-61. Exemplul lui specific e nebunia Mozart din Parisul anilor 1830. Deosebit de perspicace e sugestia lui Moreau potrivit căreia epoca lui Louis Philippe a încercat să fie o replică burgheză a epocii Versailles – care e în deplin acord cu ideea acestui capitol.

[18] Un excelent exemplu pentru ceea ce vreau să spun e oferit de *Smarra*, a lui Nodier: „si quelque bruit étrange a frappé ton oreille, o frère chéri de mon coeur! c'est lui de la nymphe attentive qui répand sur tes membres appesantis par la fatigue les trésors de son urne de cristal, en y mêlant des parfums jusqu'ici inconnus a Larisse, un ambre limpide que j'ai recueilli sur le bord des mers qui baignent le berceau du soleil; le suc d'une fleur mille fois plus suave que la rose, qui ne croît que dans les épais ombrages de la brune Corcyre; les pleurs d'un arbuste aimé d'Appolon et son fils, et qui étale sur les rochers d'Epidaure ses bouquets composés de cymbales de pourpre toutes tremblantes sur le poids de la rosée" [„dacă ţi-a ajuns la ureche vreun sunet straniu, o, frate drag inimii mele! e nimfa cea atentă care deşartă pe membrele tale ostenite comorile urnei sale de cristal, amestecînd parfumuri necunoscute pînă acum Larisei, ambră limpede pe care am adunat-o pe malul mărilor ce scaldă leagănul soarelui; seva unei flori înmiit mai suave decît trandafirul, care nu creşte decît în umbra deasă a brunei Coreire; plînsetul unui arbust iubit de Apolo şi de fiul lui, care îşi etalează pe stîncile

a fost deschisă, în timp ce încercările anterioare de reînviere şi sinteză au fost abandonate.

Acest proces a coincis cu eforturile de a împlini şi încununa speranţele şi nevoia de totalitate organică a programului romantic. Cu alte cuvinte, după 1815, romantismul a încercat să astupe golurile dintre el şi alte mişcări sau dintre el şi realitate. *Faust II*, încheierea lui *Wilhelm Meister* şi alte lucrări din aceeaşi perioadă arată cît de mare era speranţa de sinteză la Goethe. Trecerea lui Keats de la *Endymion* la ode într-un interval de timp atît de scurt indică ce presiune a integrării trebuie să fi apăsat asupra artiştilor mai tineri. Cel puţin atît de semnificativ este exemplul lui Balzac care, putem presupune, şi-ar fi putut irosi talentul în insuportabile polarităţi între o armonie nostalgică idealizată şi nivelul grotesc-fantastic al concretului; din nou, presiunea fazei paşnice, olimpiene, a romantismului e cea care a impus tipologiile clasice şi descrierile atente ca procedeu unificator.

Astfel, în opinia mea, cadrul mai larg al clasicismului din perioada 1815-1848 e reprezentat de dorinţa de desăvîrşire, de împlinire şi sinteză a romantismului însuşi. În această epocă clasică a romantismului „burghez" are loc o evidentă reînviere clasicistă. În timp ce la scriitorii majori acest fenomen ia, de obicei, o formă mai generală – analoagă sensului clasic de completare, dar separat de el –, la scriitorii minori se manifestă printr-o domolire a tonului şi prin recurgerea la rapida şi convenabila soluţie a împrumutului, a aluziei, a citării caligrafice; totodată, stilul e mult mai provocator sau anacronic la aceştia din urmă.

Este evident faptul că, pentru cei mai mulţi scriitori ai vremii, antichitatea clasică devine un sistem de simboluri, o lume artificială gata făcută, aproape ca un construct *science fiction*. Este fie un pur

---

Epidaurei buchetele făcute din cinele purpurii ce tremură sub greutatea boabelor de rouă" (trad. L.C.C.).], în *Oeuvres* (Paris: Eugène Renduel, 1832), 3.55.

ornament, fie o reţea coerentă de forme pure în care diverse reprezentaţii pot fi puse în scenă foarte convenabil. Pentru scopuri ştiinţifice, această abordare a fost roditoare: o epocă moartă poate deveni obiectul unui studiu util, iar filologia clasică a înflorit după 1850 mai mult ca niciodată. Pentru practica şi teoria literară, descoperirea că antichitatea clasică poate fi îndepărtată de realitatea plauzibilă şi transformată într-o imagine utopică ridică unele întrebări pe care voi încerca să le discut mai jos.

Există vreo necesitate să insistăm asupra asemănărilor cu contorsiunile postmodernismului din timpul nostru? Ele îmi par absolut izbitoare. Aşa a reuşit să supravieţuiască materialul clasicist (sau înalt canonic). S-a schimbat în multe feluri, sau cel puţin funcţia sa s-a modificat, însă a avut un impact neaşteptat asupra contextelor care l-au găzduit, împingîndu-le încet dar decisiv spre un fel de finalizare, de armonizare care poate sau nu să fi fost înscrisă în procesul de apariţie a postmodernismului. Să nu ne lăsăm amăgiţi de diferenţa materialelor în chestiune: procesul şi dinamica sînt aproape identice.

III.

Dacă exemplele date mai sus dovedesc ceva, atunci e vorba de faptul că există nu doar un singur clasicism ci mai multe, iar natura fiecăruia depinde de perioada receptării şi de sistemul de valori şi nevoi al receptorului. Ele ne arată clar cum stabilitatea şi flexibilitatea pot coexista şi coexistă. Ele dezvăluie o sete de stabilitate care, de fiecare dată, e satisfăcută în alt fel. Această demonstraţie poate fi făcută cu uşurinţă să fie încă şi mai convingătoare. Ar fi de ajuns să ne uităm la evenimentele de la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, cu vasta şi uimitoarea lor gamă de gesturi retrospective orientate spre tradiţiile clasice şi neoclasice folosite în ciudate combinaţii de către Henri de Régnier sau Hugo

von Hofmannsthal, de Swinburne sau chiar (într-un fel) T.S. Eliot sau de mulţi alţii. Nu numai decadenţii au luat clasicismul ca punct de referinţă; speranţele tuturor mişcărilor care au urmărit renaşterea socială şi estetică se legau şi ele de modelele clasice („realismul socialist" e o altă variantă a neoclasicimului, iar artiştii care-i admirau pe Mussolini şi Hitler erau foarte categoric îndemnaţi să „experimenteze" în această direcţie). Această răspîndire a „clasicismului" sub diverse forme e, în mare parte, consecinţa istorică a utilizării pline de imaginaţie a configuraţiilor clasice de către romanticii din perioada mai tîrzie. Însă ne putem întreba la fel de bine dacă un astfel de fenomen nu e propriu tradiţiei clasice înseşi, dacă nu face parte chiar din natura clasicismului.

În sens etimologic, tradiţia clasică implică atît artificialitate, cît şi exemplaritate. *Obiectul* imitaţiei e un canon deja existent şi un set de reguli. Descrierea lui Ernst Robert Curtius[19] oferă o excelentă explicaţie a modului în care apar aceste standarde, printr-un proces decizional parţial deliberat, parţial improvizat în faţa pericolelor cultural-istorice. Curtius explică cum Evul Mediu a produs propriul clasicism, iar noi am văzut adineaori cum l-au adoptat unii romantici din perioada mai tîrzie la propriile scopuri; în ceea ce priveşte descrierile modului în care Renaşterea s-a folosit de surse mediteraneene temporar uitate pentru a se consolida, acestea sînt prea bine cunoscute pentru a fi repetate.

Dar unde e primul clasicism, cel original, şi cum a continuat să-şi exercite influenţa? Nu e locul acum pentru analize îndelungate de natură strict istorică. E suficient să spunem că nu avem nici un indiciu asupra faptului că Sofocle construia în mod conştient un sistem de reguli clasiciste sau că se constituia el însuşi în exemplu, iar problematicul Homer cu atît mai puţin. Primii clasicişti de care nu ne putem îndoi, fie ei filologi alexandrini sau curteni augustani, au fost aceia care au imitat „clasicismul". Dorinţa de clasicism e un

[19] Vezi nota 2.

element decisiv în apariţia lumii clasice înseşi. Aceasta nu înseamnă că negăm în mod absurd că Eschil sau Homer (Horaţiu sau Vergilius) merită să fie admiraţi, imitaţi, privilegiaţi. Felul echilibrat în care au combinat talentul formal şi contactul cu realitatea naturală, cu adînca substanţă necunoscută a umanităţii, e unul valoros şi mereu atrăgător. Însă aş îndrăzni să afirm că nu aceasta e cauza primară a statutului privilegiat al practicii literare greceşti şi al teoriei aristotelice. Mai degrabă e vorba despre o percepţie care atinge nucleul oricărei strategii mimetice. Alexander Pope a exprimat problema foarte tranşant cînd a spus că „să copiezi Natura înseamnă să-i copiezi pe ei" şi că modelele clasice erau „natură, da, însă natură sistematizată"[20]. Într-un fel, avem aici răspunsul la orice decizie de continuitate şi stabilitate estetică ce trebuie să contrabalanseze schimbarea neîncetată. Imitaţia e o stategie, nu o filozofie.

Ce să imiţi? Cum să imiţi? Unde sînt sau ce sînt natura şi istoria? Aceste întrebări, precum şi altele, atît de des invocate demagogic astăzi, sînt, de fapt, întrebări legitime, chinuitoare; interesant e că şi ele par să aibă *la rîndul lor* un caracter peren. Eu argumentez în altă parte că producătorii de discurs (adică nu numai scriitorii, ci şi istoricii sau autorii de proză teoretică şi reflexivă) nu pot „imita realitatea", ci doar nişte imagini şi aproximări ale acesteia. Ei folosesc diverse cadre de lucru şi modele care deja conţin o procesare a datelor brute ale realităţii (senzaţii, emoţii, evenimente, gînduri etc.) Se raportează la un fel de organizare unificatoare, care nu e arbitrară, însă care rezumă, care prescurtează realitatea[21]. Dacă aşa stau lucrurile, atunci puteam susţine că modelul clasic oferă un exemplu remarcabil de *mimesis* „non-mimetic". Regulile clasice şi

---

[20] Alexander Pope, „An Essay on Criticism". 1711, 11, 140, 89, în *Poetical Works*, editată de Herbert Davis (1966; Oxford: Oxford University Press, 1978), 68, 66.

[21] Virgil Nemoianu, „Societal Models as Substitute Reality in Literature", *Poetics Today* 5, nr. 2 (primăvara 1984): 275-98.

manierismele sînt considerate, într-o perioadă foarte timpurie, drept cea mai bună prescurtare a realităţii şi astfel capătă statut special. Ele nu sînt clasice *per se*, ci devin clasice de îndată ce sînt considerate astfel. S-ar putea să fie aproape indiferent dacă acest prim pas către clasicism chiar are loc într-un sens istoric precis, adică dacă poate fi determinat cronologic. În ciuda acestei ipoteze, putem indica cu oarecare precizie diverse momente sau epoci timpurii cînd un clasicism se constituie în mod deliberat, ca act decizional al unor scriitori, critici şi filozofi.

Odată instituit impulsul spre un statut privilegiat al formelor limitative clasice de abordare a realităţii, apare şi un fel de continuitate, dublată de o marjă de variaţie a acestei continuităţi în forme care se adaptează la structurile sau nevoile fiecărei perioade în parte, mai ales în ceea ce priveşte menţinerea identităţii şi stabilităţii, în cea mai convenabilă manieră cu putinţă. Canonul clasic al Evului Mediu diferă considerabil de acela al Franţei secolului al XVII-lea, umaniştii Italiei renascentiste au o imagine a lumii clasice care diferă de cea a romanticilor secolului al XIX-lea. După o vreme, succesiunea neoclasicismelor încetează să fie un simplu instrument util şi începe să formeze o tradiţie proprie; accesul la antichitate se face acum prin straturi succesive de interpretări anterioare ale antichităţii, adică ale celorlalte neoclasicisme. Astfel, o dublă stabilitate se instaurează. Scriitorul clasic din fiecare perioadă caută să atingă însăşi esenţa realităţii naturale, sau aşa susţine. De fapt, el atinge şi cele mai vechi formalizări rezumatoare disponibile ale acestei esenţe pure; el încearcă să stabilească contactul cu primul clasicism pe care şi-l poate imagina.

În acest punct, orice neoclasicist care caută stabilitate adevărată poate decide fie să încerce să sape mai departe ca să găsească cel mai adînc strat disponibil, cum a făcut Winckelmann, fie să se oprească la cel mai apropiat nivel neoclasicist cu oarecare credibilitate (e.g., unul dintre personajele lui Evelyn Waugh explică faptul că, pentru generaţia lui, structurile palladiene şi georgiene ale augustanismului englez de secol XVIII au slujit ca echivalente ale sfinţeniei şi cavale-

rismului)[22]. Însă e foarte probabil că se va opta pentru o combinaţie dialectică de diverse *mimesis*-uri „non-mimetice". Înţelegerea clasicismului original are atunci loc cu şi prin alte neoclasicisme. Un exemplu tipic e căutarea clasicismului de către Goethe şi Schiller, ale căror modele au fost Eschil şi Teocrit, pe care chiar i-au urmat într-o anumită măsură. În acelaşi timp, Goethe şi Schiller au absorbit şi alte influenţe neoclasice din diverse perioade: Renaştere, secolul al XVII-lea francez, Iluminism. De aceea, opera lor e inevitabil colorată de aceste experienţe estetice şi filozofice. Un caz la fel de semnificativ e cel al lui T.S. Eliot, un apărător vajnic al valorilor clasice al căror iniţiator îl considera pe Vergilius – alegere perspicace şi îndreptăţită. Straturile de experienţă clasică acumulate de Eliot în propria lui operă sînt puternic impregnate de influenţa ludică, manieristă şi afectată a „clasicismului romantic" de secol XIX. Ocazional se constată încercări de atingere a rădăcinilor non-clasice şi non-europene ale analogiilor potenţiale ale clasicismului. Opera lui T.S. Eliot este, ca şi cea a lui Joyce, un excelent exemplu de *mimesis* al unor forme non-naturale, preformate, care simt, cu toate acestea, nevoia existenţei unei forţe stabilizatoare (clasiciste).

Această perspectivă „instrumentală" asupra clasicismului şi aceste exemple subminează cumva valorile unei scrieri de iz clasic? Nu cred: distanţarea nu înseamnă repudiere. Ca să ne întoarcem la exemplele discutate mult prea succint anterior: Landor, Platen, Nodier şi alţii pînă la Pater aleg tradiţia clasică drept unul dintre referenţii lor, exprimîndu-şi în diverse moduri simpatia pentru ea. Joaca lor, ironiile lor paşnice sînt gesturi prieteneşti, în final doar încercări de reconciliere mult aşteptată. Ei pot fi foarte bine con-

[22] În fragmentul „Works Suspended". În Evelyn Waugh, *Tactical Exercise* (Boston: Little, Brown, 1954), 175. Nu avem aici doar o altă variantă a „epocii de aur", deşi există clar o legătură între cele două. „Epocile de aur" sînt mituri şi sisteme de imagini, pe cînd clasicismul e un set de reguli şi metode care organizează astfel de imagini sau orice altceva, de fapt.

vinşi că asimilarea completă a clasicismului e imposibilă. De vreme ce orice fel de contact va fi imperfect şi problematic, se cuvine să păstrăm o anumită distanţă. Jocul şi artificialitatea pot fi o cale de acces către moştenirea clasică la fel de bună ca oricare alta. Clasicismul ironiei care distanţează este la fel de valoros ca oricare altă formă de afiliere neoclasică existentă în istorie.

Dar încercarea de a răspunde la întrebarea despre valoarea clasicismului mai ridică unele probleme. Jocul cu clasicismul e, foarte important, un act tămăduitor şi liniştitor. Într-un sens ideal, clasicismul a fost instituit ca gest de disperare eroică: deoarece contactul estetic cu realitatea pare prea dificil şi problematic ca puritate şi integralitate, vom apela la o alternativă puternică, la o convenţie simplificată care poate, prin înţelegere consensuală, să ne servească drept realitate. Această convenţie, spune mai departe raţionamentul ideal, poate fi imitată fără probleme. Cu siguranţă, *mimesis*-ul acestei „prescurtări" se dovedeşte curînd a fi el însuşi o întreprindere primejdioasă şi îndoielnică. Istoria clasicismului poate foarte bine să fie, printre altele, o istorie a dezamăgirilor. Totuşi, se defineşte în acelaşi timp şi ca o istorie a inventivităţii, a creativităţii, a inteligenţei dialectice.

Neoclasiciştii preschimbă cu îndemînare idealul clasic într-un nivel referenţial atît abstract, cît şi real. Proclamă stabilitatea fără agresivitate sau triumfalism. (Printre altele, astfel este organizat şi înzestrat cu coerenţă cîmpul semantic al neoclasicismelor succesive.) Mişcările neoclasice se nasc din intenţia deliberată de a se referi la un centru care, deşi nesigur, e dezirabil. De aceea sînt atît tensionale, cît şi regulate. Pot modifica centrul, dar se bazează clar pe el. Mulţi dintre cei mai buni comentatori ai clasicismului au tendinţa de a sublinia efectul ordonator, pacificator, liniştitor al oricărui neoclasicism care apare într-o perioadă de experimente, de schimbări sau de anarhie[23]. Nu putem spune cu siguranţă nici că, după recurgerea

[23] Helmut Hatzfeld, „Comparative Literature as Necessary Method", în *The Disciplines of Criticism*, editată de Peter Demetz, Thomas Greene şi

conştientă la artificialitatea şi ironia jucăuşă din secolele al XIX-lea şi al XX-lea, tensiunea va deveni atît de mare, încît centrul şi utilitatea acestuia vor dispărea, nici că nevoia de centru va deveni şi mai mare. Rămîne de văzut şi dacă se poate găsi un înlocuitor al modelului clasic în mediul postmodern sau cîtă nevoie va fi de el. Indiferent care va fi răspunsul la aceste întrebări, fenomenul neoclasic multisecular continuă să rămînă un model al ceea ce e tipic literaturii, în sens larg, adică un mod de temperare a turbulenţelor sociale şi intelectuale din orice moment al istoriei. Am putea spune chiar că tradiţia clasicistă e una exemplară în ceea ce priveşte valorile şi formele ei intrinseci, dar nu în primul rînd pentru acestea, ci pentru capacitatea ei extraordinară de a se distanţa faţă de nucleul asumat al unei epoci, acceptîndu-i voioşia şi excesul şi, în acelaşi timp, ajutîndu-ne să trecem peste toate vii şi nevătămaţi.

Continuităţile propriei noastre epoci au multe de învăţat de la continuităţile clasicismului. Schimbarea şi flexibilitatea, capacitatea de coexistenţă şi de influenţare a contemporaneităţii – toate acestea sînt trăsături care ne arată cum să evităm abisurile şi faliile din existenţa umană şi din istorie.

Nelson Lowry (New Haven: Yale University Press, 1968), 85-92. De asemenea, vezi Henry Peyre, *Qu'est-ce-que le classicisme* (Paris: Droz., 1933), cap. ii, care crede, de fapt, că dezordinea dinaintea ordinii e indispensabilă, altfel clasicismul e nesubstanţial; un clasicism prelungit tinde să degenereze în pseudo-clasicism.

XVIII ⁂ *Romantism reinventat sau kitsch de secol XIX?*

I.

Nu numai clasicismul (aşa cum tocmai am arătat) este un exemplu de „stabilitate în schimbare", ci şi romantismul. Următorul capitol va selecta un grup de autori, un moment din istorie, însă se va concentra asupra unui singur autor şi va încerca să ilustreze cum stau lucrurile.

În mai multe lucrări[1] am arătat deja că singurul mod rezonabil în care putem înţelege romantismul e unul *dinamic*, adică romantismul ca succesiune de *valuri*. Romantismul *per se*, văzut strict şi îngust, a fost o mişcare scurtă, explozivă şi instabilă. Însă impactul său ulterior a fost unul enorm şi durabil – de fapt continuînd pînă în secolul al XXI-lea. Prima metamorfoză a fost romantismul „minor" sau „îmblînzit"[2], dar în timpul celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea şi pe parcursul întregului secol al XX-lea se observă fază după fază a ceea ce am putea numi *neo*romantisme: încercări de reînviere a tradiţiei care se constituia deja sau „noi" mişcări care nu

---

[1] Virgil Nemoianu, *The Taming of Romanticism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985) şi *The Triumph of Imperfection* (Columbia: University of South Carolina Press, 2006) – şi în alte locuri.

[2] Virgil Nemoianu, *The Taming of Romanticism*, 1-41.

ar fi putut fi imaginate în absenţa impulsurilor generate de mişcarea romantică originală.

Diverşi critici au descris aceste mişcări ca „simbolism" sau „victorianism", găsind şi alte etichete; cele mai multe dintre aceste descrieri sînt absolut credibile sau plauzibile. Totuşi, aş dori să mă concentrez aici mai ales asupra impactului romantic *de adîncime*, şi nu *de suprafaţă* exercitat asupra nivelelor mai înalte. Cu alte cuvinte, aş dori să argumentez că trebuie să examinăm nu numai modurile în care s-au propagat influenţele literare, ci şi felul în care am atins nivele de lectură mai puţin sofisticate, felul cum s-au adaptat la nivele „mai simple" de receptare. Identitatea şi durabilitatea au fost astfel sporite, chiar dacă multe dintre astfel de lucrări sînt adeseori respinse sub numele de „kitsch". Mai întîi: ce înţelegem cu adevărat prin acest termen?

Clement Greenberg spune: „[k]itsch înseamnă experienţă vicariantă şi senzaţii contrafăcute[...]. Kitsch-ul nu cere nimic de la clienţii săi în afară de bani – nici măcar timpul lor". În introducerea la o lungă antologie, Gillo Dorfles vorbeşte la un moment dat despre „indivizii care cred că arta ar trebui să producă numai sentimente plăcute şi siropoase; sau chiar că arta ar trebui să fie un fel de 'condiment', o 'muzică de fundal', un decor, un simbol al stării" (p.15). Matei Călinescu are un studiu extensiv (pp. 225-65) în care analizează nivelele kitsch-ului şi legăturile acestuia cu romantismul, considerîndu-l în esenţă o „inadecvare estetică"[3].

Aceste caracterizări dispreţuitoare pot fi foarte adevărate, parţial sau integral. Cu toate acestea, nu se poate trece uşor cu vederea faptul că anumite naraţiuni şi alte tipuri de scriere sînt pe placul unui mare număr de cititori. De fapt, una dintre trăsăturile-cheie care

---

[3] Clement Greenberg, *Art and Culture* (Boston: Beacon Press, 1965); Gillo Dorfles, ed., *Kitsch: The World of Bad Taste* (ed. italiană întîi 1968; New York: Universe Books, 1969); Matei Călinescu, *Five Faces of Modernity* (1977; Durham; Duke University Press, 1987).

definesc romantismul, rar luată în seamă, este tocmai înclinaţia acestuia de a-şi genera propriile variante populare şi de a oferi hrană narativă unor largi segmente ale populaţiei. Foarte des văzut ca expresie supremă a dezordinii, romantismul ne arată cealaltă faţă a sa: cea a ordinii identitare.

Aşa cum am spus mai devreme în această carte, nu există, din cîte cunoaştem, nici o cultură, oricît de simplă, arhaică sau primitivă, care să nu aibă o formă sau alta de exprimare estetică (aici se include şi literatura). Timp de mii de ani, expunerea orală (aflată la răspîntia dintre religie, naraţiune şi istorie) a fost forma tipică, obişnuită, a literaturii la cele mai multe culturi. Chiar şi în societăţile occidentale şi mijlocii-orientale, pînă în Evul Mediu, literatura „populară" sau „poporană" (aproape întotdeauna orală) constituia cea mai mare parte a literaturii, rezistînd cel puţin pînă în secolul al XIX-lea sau chiar mai mult în alte părţi ale lumii. Nu putem spune nici azi că a dispărut cu totul: „miturile urbane", anecdotele şi alte forme jocular scurte, tradiţiile mitice, superstiţiile – de exemplu, teoriile conspiraţiei – se numără printre formele unei categorii odată dominante, care continuă să supravieţuiască în prezent. Însă diferă caracteristica secolelor al XIX-lea şi al XX-lea: lenta dispariţie a expunerilor orale şi sporirea *înlocuitorilor*. După părerea mea, aceste substituţii sînt tocmai consecinţa naturii romantismului – o lungă dinamică de valuri succesive.

În primul rînd, cele mai multe substituţii sînt scrise, nu orale. În al doilea rînd, s-au răspîndit foarte mult deoarece discursul romantic a oferit cititorilor un fel de a scrie mult mai liber şi mai flexibil decît fusese vreodată orice discurs tradiţional şi clasicist. În acelaşi timp, aceste mlădiţe ale romantismului, orientate spre popor cum erau, foloseau tehnici, situaţii, personaje şi *topoi* care se repetau şi se înţelegeau uşor, slujind imediat ca substitute ale basmelor sau ale altor constructe literare tradiţionale similare. În plus, astfel de genuri au fost încurajate aproape chiar de la începutul perioadei romantice, cle doar au crescut de la un deceniu la altul. E important să

recunoaştem şi că acest proces a fost unul serios şi deliberat, cel puţin în sensul că autorii romantici au simţit că puteau fi (şi *trebuiau* să fie) continuatorii diverselor forme de literatură „populară" (balade, basme, mitologie populară etc.).

Un exemplu remarcabil e oferit de apariţia practic simultană a două genuri inventate şi „patentate" de scriitorii romantici Walter Scott şi Mary Shelley. Ambele genuri erau destinate să aibă o fabuloasă dezvoltare viitoare. Existaseră şi mai înainte unele cazuri izolate din aceste genuri; în secolul al XVIII-lea sau chiar mai devreme putem întîlni diverse exemple de roman istoric şi de *science fiction*; putem detecta analogii pînă în Grecia antică şi literatura latină (ca şi în texte aparţinînd altor culturi). În esenţă, genurile pe care noi le ştim din epoca modernă au apărut în 1815 (*Waverley*, al lui Scott) şi în 1818 (*Frankenstein*, al lui Mary Shelley). Anumite tipologii, principii filozofice şi situaţii previzibile au fost schiţate în aceste două lucrări, iar apoi au fost imitate cu multe variaţii de timp, loc sau expunere în mii de lucrări ulterioare. În cazul lui Scott, trebuie spus că teribil de prolificul romancier francez Alexandre Dumas a introdus cîteva nuanţări şi adăugiri decisive care au servit la conturarea unei idei mai clare asupra rolului romanului istoric.

Aceste opere de pionierat (ale lui Scott, Shelley, Dumas şi ale altora) s-au bucurat de o popularitate spectaculoasă. Imitaţiile şi continuările lor au ajuns la un număr impresionant. E de la sine înţeles că aceste două genuri (ficţiunea istorică şi ficţiunea ştiinţifică) nu erau singurele genuri născocite de romantici, nici măcar cele mai importante sau cele mai des întîlnite. E destul să ne gîndim la scrierile gotice – *horror* şi *thriller* (cu toate variaţiile lor) –, la povestirile erotice, la pornografie, precum şi la alte genuri care au dobîndit validitate literară ca urmare a cotiturii romantice. Problema „kitsch sau reinventare" se pune foarte clar şi în toate aceste cazuri, în moduri chiar similare. Astfel, pentru scopul nostru, va fi destul să examinăm un singur mare gen (cu toate complexităţile sale, după cum vom vedea imediat) ca să deducem anumite configuraţii. E

foarte probabil că vom obţine o metodologie care va putea fi aplicată convenabil, practic şi cu mari şanse de succes la alte forme declarate a fi *kitsch* atît de către criticii vremii, cît şi, cu încă mai multă tărie, de către criticii de mai tîrziu. Problema e că cel puţin un număr de astfel de lucrări şi-au menţinut o puternică prezenţă în imaginaţia publică (din punct de vedere cantitativ şi, uneori, chiar calitativ).

Mai există un aspect care merită atenţie şi care nu poate decît să intereseze orice discuţie pe marginea disputei canonice. Acesta e următorul. *Best-seller*-urile din fiecare perioadă, indiferent de soarta lor ulterioară (i.e., căzute în uitare sau nu) constituie indicatori precişi şi preţioşi din mai multe puncte de vedere. Ele ne dau informaţii importante despre preferinţele estetice şi ideologice ale *majorităţii* publicului cititor. Prin adînca lor integrare în orizonturile de aşteptare ale epocii, ilustrează sau explică natura sau substanţa acestor orizonturi. *Best-seller*-urile sînt bune simptome ale prezentului lor şi, cîteodată, ale viitorului; ele îmbogăţesc dialectica şi interacţiunea canonică, precum şi ospitalitatea canonului.

II.

Aleg ca tipic cazul lui Ludwig Ganghofer (1855-1920), chiar dacă, din punct de vedere cronologic, el se manifestă mai tîrziu decît alte generaţii şi moduri de scriere postromantice. Voi face o examinare mai mult descriptivă decît analitică, deoarece opera lui nu mai este bine cunoscută cărturarilor; apoi voi încerca să trag unele concluzii metodologice şi valorice. Din producţia supraabundentă a lui Ganghofer am ales o singură categorie: ciclul romanelor istorice grupate în jurul micului oraş Berchtesgaden şi al vieţii sale monahale. Ciclul derivă fără îndoială din Scott şi Dumas, fiind astfel, în mod convingător, o mlădiţă a mişcării romantice.

În acelaşi timp, alegerea lui Ganghofer e justificată de fenomenalul succes pe care acesta l-a avut în timpul vieţii sale, popularitate urmată abrupt de căderea în cvasi-uitare. Dintre autorii germani, probabil Ganghofer e acela după a cărui proză s-au făcut cele mai multe filme (vreo cincizeci, majoritatea germane şi austriece, însă cîteva făcute la Hollywood); scrierile sale, în total, au circulat în peste treizeci de milioane de exemplare (din ele, două treimi încă din timpul vieţii autorului); a scris piese de succes (cîteva au ajuns pe Broadway); a scris poezie (minoră, după părerea mea); a fost colaborator principal la cel mai de succes jurnal literar de limbă germană, *Die Gartenlaube*, destinat celor cu pretenţii de cultură. A fost prieten apropiat al Împăratului Wilhelm al II-lea; la casa lui de la ţară era vizitat de scriitori ca Hugo von Hoffmanstahl, Ricarda Huch, Gerhart Hauptmann şi Thomas Mann, printre alţii, precum şi de artişti de succes ai zilei – Franz von Stuck, Kaulbach, Franz Defregger, muzicienii Richard Strauss, Bruno Walter, Johannes Brahms, cîntăreţul Leo Slezak; i-a protejat şi încurajat pe Karl Valentin şi Reiner Maria Rilke. Scrisorile care au rămas de la unele dintre aceste personalităţi (şi altele, ca Hermann Hesse, Schnitzler, Hermann Bahr, Feuchtwanger, Ibsen, Paul Heyse) sînt, cîteodată, pline de linguşeli.

Ganghofer a absolvit Universitatea din Leipzig cu o disertaţie despre Rabelais; la acea dată, el elaborase deja nişte programe de legislaţie pentru un stat social oarecum utopic; chiar înainte de primul război mondial, s-a alăturat scriitorilor de stînga Heinrich Mann şi Franz Wedekind în apelul pentru democratizarea sufragiului electoral din Prusia şi pentru abolirea cenzurii. Cînd a izbucnit războiul, Ganghofer a manifestat un naţionalism şi un militarism fierbinte care ar fi fost cumva greu de prezis pe baza lucrărilor sale de pînă atunci (o paralelă neaşteptată e cea a proeminentului sociolog şi gînditor Georg Simmel); bănuiesc că această explozie surprinzătoare şi radicală nu a ajutat reputaţiei sale postume.

La scrierea ciclului său istoric, Ganghofer a ales cu grijă nu numai mediul natural al Tirolului de est, nu numai perioadele istorice în care şi-a plasat acţiunea (între secolele al XII-lea şi al XVII-lea), ci şi acea combinaţie a istoriei cu ficţiunea de aventură şi acţiune, adică conţinutul şi tehnicile literare acceptate de la Scott şi, mai cu seamă, de la Dumas. În acelaşi timp, stilul său literar, mai generos, mai decorativ şi mai sentimental, era clar în linia mişcărilor „Jugendstil" şi „Sezession" care prevalau într-o mare parte a Europei (cu siguranţă în Europa Centrală).

Ciclul începe cu romanul *Die Martinsklause* (*Mănăstirea Sfîntului Martin*, 1894), plasat în secolul al XII-lea. La acea vreme, locul în discuţie e foarte puţin populat şi nu prea are o organizare sociopolitică. Un complex de împrejurări îl transformă în proprietatea unei mănăstiri care îl trimite acolo pe părintele Eberwein, însoţit de un mic grup de călugări şi personal administrativ, ca să ridice o altă mănăstire. Însă conducătorul laic al întregii regiuni muntoase, Wazemann, e un nobil brutal, violent şi capricios, care are ajutor şi mînă liberă de la centrul arhiepiscopal administrativ Salzburg. Ca în *Rob Roy*, al lui Scott, Wazemann are şapte fii nestăpîniţi şi o fiică. Aceasta din urmă, Recka, virtuoasă şi devotată justiţiei, e totuşi tipul amazoanei – rebelă, încăpăţînată, înflăcărată şi iubitoare de libertate. Wazemann şi fiii lui stăpînesc peste populaţia de ţărani şi munteni pe jumătate liberi, exploatîndu-i, nedîndu-se în lături de la crimă, tortură şi viol. Ca în multe *western*-uri şi cărţi cu *cowboy*, conflictul e conturat în termenii opoziţiei dintre modurile de existenţă agricol/pescăresc şi vînătoresc/prădător. Infuzia elementului religios în aceste împrejurări e una dătătoare de speranţă, aducînd ordine, reguli şi civilizaţie.

Cîteva evenimente de la sfîrşitul romanului indică un viitor sumbru. Unul e dragostea nefericită dintre Recka şi pescarul Sigenot – un aprig, frumos şi independent duşman al exploatatorilor feudali nelegiuiţi. Recka moare, iar Sigenot, distrus, se călugăreşte, fără a-şi mai redobîndi vioiciunea şi încrederea de odinioară. Alt eveniment e

succesul parţial al noului abate în obţinerea dreptului de a administra teritoriile acordate (şi bogăţiile lor subterane). Ar mai trebui menţionat că Ganghofer descrie cu mare grijă o diversitate de tipuri ecleziastice: Waldram cel palid şi scheletic, întunecat şi extrem de fanatic; Wampo cel bun, practic şi condus de simţuri; fratele Schweiker cel masiv care sfîrşeşte prin a părăsi mănăstirea pentru a se însura cu tînăra Hinzula, o fată de ţăran din sat; mai presus de toţi, Hiltischalk, bătrînul preot din Ramsau, căsătorit de multă vreme, care, din cauza izolării sale, nu auzise niciodată de hotărîrea Vaticanului de a interzice căsătoria preoţilor. (E foarte puţin probabil ca Willa Cather să fi cunoscut opera lui Ganghofer şi, totuşi, descrierea izolării, a lipsei tainelor bisericeşti, a unui creştinism în condiţii primitive aşa cum e întruchipat de Hiltischalk şi turma sa de credincioşi – toate acestea sînt cumva similare celor prezentate în unele părţi din *Moartea vine la arhiepiscop*, cum similare sînt şi distincţiile făcute între clericii de rînd şi înaltul cler aristocratic şi feudal.) Nu există nici un dubiu că, în încercarea sa de a prezenta cît mai corect posibil viaţa religioasă şi socială a acelor timpuri, Ganghofer nu ezită să facă loc propriilor vederi, mai degrabă liberale: preferinţa pentru căsătoria clericilor, pentru spirit în defavoarea literei în problemele socio-religioase, opoziţia fermă faţă de relaţiile economice de exploatare, simpatia pentru cei slabi în faţa cruzimii celor bogaţi. (Numeroase personaje şi situaţii ilustrează toate acestea.)

Însă, probabil aspectul cel mai important e că victoria forţelor binelui vine doar ca rezultat al revoltei geologice şi naturale (un cutremur care schimbă radical întreaga structură naturală a lumii din jur). Altfel, triumful lui Wazemann şi alor lui ar fi sigur. De fapt, conducătorul feudal şi fiii săi „devin" un lanţ muntos pe veci.

Această metamorfoză e cheia absolută a acestui „romantism reinventat" (dacă asta e): puterea copleşitoare a naturii comparată cu micimea istoriei şi faptelor omului. Nu deducem acest lucru numai din abundenţa descrierilor spectaculoase şi a contrastelor izbitoare. Comportamentul uman e înfăţişat ca unul mărunt, nesemnificativ,

efemer, contrastînd puternic cu măreţia şi eternitatea atotcuprinzătoare a naturii.

Pentru a sublinia şi mai mult argumentul său nerostit, dar evident, Ganghofer îl face pe părintele Eberwein fiul natural al lui Wazemann, deci frate vitreg al celor şapte tineri care vor să îl ucidă. La fel de semnificativ e, însă, şi faptul că paternitatea şi fraternitatea sînt respinse cu oarecare dispreţ, sau cel puţin cu indiferenţă, de către Eberwein, cînd i se dezvăluie: la ultima pagină a romanului, el distruge principala dovadă a legăturii sale cu familia Wazemann.

Ceea ce e atît de tipic pentru atîtea romane ale secolului al XIX-lea (mai ales englezeşti şi franţuzeşti) e aici doar sugerat. Cea care are un cuvînt de spus e natura cu puritatea şi forţa ei inumană, nu natura pe care o întîlnim în familie şi relaţii sociale.

III.

Cronologic, următorul roman al ciclului este *Das Gotteslehen* (*În slujba Domnului*, 1899), a cărei acţiune are loc după trei sau patru generaţii de la întemeierea mănăstirii. Anul e 1238. De acum, figura lui Eberwein a devenit legendară; la un moment dat, chiar este văzut ca fantomă.

Greimold e un ţăran independent, ca şi Sigenot; e ultimul care se opune dominaţiei mănăstirii, care s-a transformat dintr-o forţă eliberatoare într-una asupritoare în întregul ţinut. Acţiunea gravitează în jurul iubirii dintre fiica oarbă a lui Greimold, Jutta (excepţional de bine descrisă), o figură angelică în sensul că e capabilă să transforme realitatea înconjurătoare într-una vizibilă, ca triumf al imaginaţiei, şi tînărul Irimbert.

Între părţile aflate în conflict îl găsim pe Irimbert de Immhoff, care nutreşte sentimente contradictorii faţă de drepturile ţăranului şi cele ale nobilimii, căutînd cumva sinteza lor, fiind astfel foarte apropiat de personajele lui Scott.

Continuînd abordarea romanului cronologic precedent, Ganghofer prezintă două tipuri de preot; abatele Friederich şi stareţul Wernherius, cel înţelept şi blînd versus cel crud şi sever. Opoziţia lor e profund pesimistă, fără speranţă, aproape antitetică. Critica adusă monahismului (care va continua pe parcursul ciclului) e violentă – abia dacă există cîteva figuri acceptabile printre călugări. Simbolul abatelui Friederich e şoimul. Acest lucru e un ecou al modului infam în care şoimul rebelei Recka a fost omorît, moment ce marchează începutul dezastrului din *Martinsklause.*

Însuşi Irimbert e pesimist, cu accente nietzscheene în vederi; pentru el, ruptura dintre realitate şi vis/speranţă e de netrecut. Această ruptură persistentă explică şi figura ambiguu descrisă a doctorului evreu, un personaj secundar. Instruit, amabil şi gata să ajute, e privit cu suspiciune de aproape toţi cei din jurul său. Logic, am putea spune, el pleacă fără nici o explicaţie şi fără să o vindece de orbire pe Jutta, cum se aşteptau rudele acesteia şi cum sîntem lăsaţi să credem că ar fi fost în stare. Faptul că vindecarea nu are loc îmi pare mai ales un simbol al imposibilităţii reconcilierii dintre natură şi societate. Astfel Ganghofer reafirmă, aproape cu cruzime, continuitatea şi stabilitatea naturii faţă de micimea societăţii, fie ea religioasă sau laică.

Jutta rămîne figura dominantă în *Das Gotteslehen*, în ultimă instanţă. Scurtele ei episoade de revenire a văzului sînt distructive. Ca să fie fericită, se întoarce la orbire. Într-o situaţie analoagă se află şi Irimbert, ca mistic care refuză religia. Moartea lor comună (ca şi teribila distrugere a independenţei tatălui Juttei) exprimă deznădejdea situaţiei din acea vale. Cei doi îndrăgostiţi căutau să se sinucidă (cel puţin aşa voia Irimbert), aflîndu-se într-o situaţie imposibilă. Însă, de fapt, natura e cea care pune capăt întregii drame, sub forma unei avalanşe mortale care îi acoperă matern pe cei doi, într-un impuls panteist, deci unificator.

IV.

În anul 1338, cînd e plasată acţiunea din *Der Klosterjäger* (*Vînătorul de la mănăstire*, 1893), dominaţia mănăstirii e absolută şi practic de neînfrînt. Însă, în acest roman, ca în toate celelalte, abatele are o figură luminoasă. Aici Heinrich e înţelept, cu pătrundere în sufletul omenesc şi iertător (ca Eberwein, care e acum înzestrat cu destulă putere); e aproape o figură divină, care a îndurat multă suferinţă în nefericita sa tinereţe. Mai trebuie să spunem că găsim o varietate de neegalat a figurilor clericale, mai numeroase chiar decît în *Martinsklause*. Pater Severinus e continuarea grasului frate Wampo din *Martinsklause*. Pater Desertus (fost Graf Dietwald) e un personaj chinuit, aflat pe marginea necredinţei, chiar a nebuniei, întunecat şi plin de suferinţă. El sfîrşeşte prin a fi trimis, ca şi Sigbert, într-o misiune ambasadorială, pentru a se vindeca de melancolia sa morbidă. În cele din urmă ni se sugerează o uşoară îmbunătăţire a stării lui psihice, inclusiv prin shimbarea numelui monahal în Teofil.

Metaforele imageriei naturale sînt chiar mai puternice în acest roman decît în oricare altul: fluturele salvat, păsările care-şi fac cuib, natura ca biserică (în tradiţia lui Chateaubriand şi a multor romantici germani), sugestia că vînătoarea e un fel de comuniune cu natura, desemnarea cerbului ca farmacie vie. Peste tot în roman, ritmurile şi impulsurile naturii sînt din nou prezentate ca fiind mai puternice decît cele socio-istorice.

Totodată, Ganghofer permite unor tendinţe „feministe" să-şi facă apariţia (cel puţin în sensul că se conturează femei puternice, dominatoare). De fapt, titlul romanului ar putea fi văzut ca unul ironic: vînătorul mănăstirii, Haymo, e, de fapt, prada urmărită de cîteva femei şi, de obicei, înfrîntă, deşi în esenţă el e un tip viteaz şi onorabil. În plus, cititorul observă alte două lucruri. Unul e acela că o seamă de personaje au soţii dominatoare – de exemplu, ţăranul Eggebauer şi guvernatorul Schlutteman. Celălalt, pe care îl consider mai important, e inversarea clişeelor tipologice în prezentarea

personajelor. Femeia negativă e vesela, blonda, luminoasa şi sexual energica Zenza, care iese înfrîntă. Învingătoare e Gittli cea slabă, sumbră, tristă/plîngăcioasă/misterioasă. Ca şi mama ei, Judita (descendentă tipologic din Rebecca lui Scott, din *Ivanhoe*), e o figură marginalizată, evident destinată nenoricirii şi înfrîngerii, în ciuda originii sale aristocratice misterioase, care e sugerată – şi nu proclamată cu tărie – în finalul romanului.

Deşi acţiunea romanului se desfăşoară pe muchie de cuţit, avem un final fericit, Ganghofer evitînd aici personajele complet negative. Astfel, mai-marele ţinutului e brutal şi violent cu supuşii din mănăstire, dar nu e cu adevărat crud sau malefic. E un personaj complex: lăudăros, înclinat spre băutură, dar totodată evident dominat de femei. Wolfrat Polzer (protectorul lui Gittli şi presupusul ei frate) se află între Desertus şi guvernatorul ţinutului; şi el e pesimist şi sumbru – în unele privinţe se aseamănă cu un Sigbert sau un Greimold, dar fără pasiunea şi dorinţa acestora de libertate.

Aceste exemple şi cele dinainte arată jocul deliberat periculos al lui Ganghofer cu rezultate bune sau cu rezultate dezastruoase. În fiecare caz (personaj sau situaţie), rezultatul e imprevizibil: poate duce într-o direcţie sau în alta. Nu e un tablou prea roz, cum s-a spus cîteodată.

V.

Din acest moment intervine o schimbare interesantă: ciclul se abate de la ficţiune (sau o minimalizează), iar faptele istorice concrete cîştigă tot mai mult teren, însoţite fiind de un nedisimulat program ideologic. În *Der Ochsenkrieg* (*Războiul boilor*, 1914), acţiunea se plasează în 1421, sub Împăratul Sigismund, la doar un an după ce Jan Hus a fost ars pe rug, în Konstanz. Dar conflictul romanului nu e unul religios, ci politic. Descrisă într-un mod absolut remarcabil (cu siguranţă unul dintre marile merite ale volumului), acţiunea

porneşte de la un eveniment modest, nesemnificativ, cumva rizibil, dar implicaţiile acestuia cresc treptat, implicînd sfere de putere tot mai largi, ducînd la distrugere şi suferinţă tot mai mare. Evenimentul declanşator în chestiune e o mică problemă tehnico-juridică: dacă boii şi/sau vacile au voie, conform prevederilor în vigoare, să pască sau nu pe o anumită pajişte alpină (Ramsau, ulterior Mordau). Legile nu sînt prea clare: ele apar diferit în documente. Conflictul izbucneşte între şeful de echipă („Richtmann") Runotter şi administratorul mănăstirii („Vogt") Ruppert Someiner. Cînd sînt luate măsuri „poliţieneşti", fiecare tabără îşi găseşte propriii protectori. Ţăranii sînt apăraţi de mănăstirea Sf. Zeno şi de abatele acesteia, Otmar Scherchofer, în timp ce mănăstirea Sf. Petru din Berchtesgaden (condusă de abatele Peter Pienzenauer, un moderat care regretă conflictul şi încearcă să-l aplaneze) îşi proclamă propriile drepturi tradiţionale. De îndată ce conflictul armat izbucneşte, fiecare tabără îşi găseşte sprijin şi mai puternic printre conducătorii feudali ai Bavariei. Astfel, mănăstirea Sf. Zeno e sprijinită de Herzog Ludwig, în timp ce mănăstirea Sf. Petru e ajutată de Herzog Heinrich (vărul ducelui anterior menţionat); pentru amîndoi, totul e un pretext, deoarece se duşmăneau dinainte. Un al treilea element care intervine este ramura din Munchen a familiei Wittelsbach, care sînt oameni mai moderaţi şi mai înţelepţi.

Herzog Ludwig („Loys") e un bărbat plăcut, senzual, foarte îndrăzneţ şi agresiv, necumpătat, subminat sistematic de vicleanul său fiu diform. Prin contrast, Herzog Heinrich e un famen plin de ură care face urzeli foarte inteligente. Modelele sînt Ludovic XI şi Charles cel Viteaz al Burgundiei din *Quentin Durward*, a lui Scott.

Ca în „Romeo şi Julieta", Runotter are o frumoasă fiică, Jula, care îl iubeşte nespus pe tînărul Lampert Someiner, fiul administratorului. Ea se deghizează în războinic şi ia parte la conflict, dar trece prin el ca o somnambulă. Şi Lampert devine războinic, deşi avusese preocupări intelectuale şi îi admirase parţial pe husiţi. Ruppert Someiner moare, în parte din cauza suferinţei provocate de

consecinţele neintenţionate ale deciziilor sale juridice rigide. E o persoană îngustă la minte, e mărginit, dar nu e rău sau crud. Runotter suferă şi el pentru că soţia lui însărcinată fusese violată de un cavaler ecleziastic, Hartneid Aschacher, pe care îl şi ucide în luptă. Nu numai că soţia lui moare la naştere, dar pruncul e retardat, surdo-mut şi diform; copilul, deja tînăr la vremea izbucnirii acţiunilor poliţieneşti şi militare, e ucis chiar în timpul primei acţiuni de acest fel. Şeful de echipă devine, astfel, un om tot mai plin de amărăciune, total înfrînt psihologic.

Acţiunea e îmbogăţită de prezenţa celor trei fraţi, Marimpfel („Maria Himmelfahrt"), Mareiner („Maria Reinigung") şi Malimmes („Maria Lichtmess"). Aceste nume neobişnuite le-au fost date de mama lor, o femeie foarte evlavioasă, însă văduvă şi senilă cînd povestea începe. Dintre ei (toţi sînt foarte diferiţi unul de altul), Malimmes e probabil una dintre cele mai complexe figuri descrise vreodată de Ganghofer. E un personaj picaresc, mercenar viteaz şi plin de cicatrici, mereu gata să bea ceva, avînd la îndemînă tot felul de replici iscusite şi anecdote, uman şi mărinimos, chiar şi atunci cînd nu e înţeles de propria mamă sau de cea pe care o iubeşte; ca stil, se înrudeşte cu Thyl Ullenspiegel, dar şi cu, probabil, „bravul soldat Švejk" – un personaj literar ulterior.

Figurile ecleziastice propun aceeaşi varietate ca în cele mai multe romane ale ciclului. În *Ochsenkrieg*, Ganghofer include, ca şi în celelalte volume, femei puternice (Jula/„der Jul" e, de fapt, un hibrid sexual într-o bună parte a povestirii – din nou, în tradiţia universului shakespearian şi scottian); există cîteva tirade pe care doamna Marianne Someiner le pronunţă împotriva războiului şi a bărbaţilor care conduc lumea. Un alt ecou shakespearian sînt cei doi fii ai lui Herzog Ludwig: bastardul e îndrăzneţ, plin de viaţă, loial tatălui, pe cînd fiul legitim e diform, trădător, deşi inteligent peste măsură.

Începuturile lumii tehnologice sînt sugerate prin utilizarea tunurilor mari şi a explozibililor, precum şi prin prezentarea, în treacăt, a unui personaj care fusese prieten şi colaborator al lui Gutenberg, dar

care nu e luat în serios de cei puternici şi care dispare mai tîrziu din acţiunea romanului.

Volumul doi al acestei cărţi se concentrează aproape în întregime asupra laturii istorice, pe cînd personajele ficţionale şi secundare apar doar rareori şi marginal.

VI.

Die Trutze von Trutzenberg (*Doamna Trutze din Trutzenberg*, 1915) e plasat în 1445, adică la puţin peste un deceniu de la execuţia lui Agnes Bernauer pentru relaţia ei cu ducele Albrecht de Bavaria.

În ciuda unor evenimente destul de dramatice, cartea are un curios ton comic, fiind, de fapt, o naraţiune destul de relaxantă. Acest lucru se datorează, în parte, modului mai degrabă neobişnuit şi original de prezentare a unor evenimente prin ochii şi psihologia unui cîine (Walli – un ciobănesc german), care devine un personaj real.

Figurile centrale sînt, pe de o parte, fraţii Peter şi Heini von Seeburg, care cer dreptul de a vîna în pădurile ţinutului deşi temeiul lor legal apare cumva îndoielnic. Primul dintre cei doi e ucis de ciobanul Lien în timpul unei încăierări, lucru care declanşează un adevărat război feudal (la fel ca în *Ochsenkrieg*).

De cealaltă parte e Melchior („Melcher") Trutz von Trutzenberg, un ins gras, neîngrijit, curajos şi cu suflet bun. Soţia lui (personajul din titlu), Frau Angela, are mania curăţeniei şi a ordinii, e un bun administrator dar e zgîrcită şi meschină, în ultimă instanţă o întruchipare a sterilităţii, deşi născuse şapte copii dintre care supravieţuise numai unul – Eberhard, un ins laş, trădător, plin de pofte sexuale şi dorinţă de putere. „Melchior" are şi un fiu nelegitim, Lienhard („Lien"), cu Germeid, o ţărancă puternică, curajoasă, virtuoasă, frumoasă, întreprinzătoare, loială, generoasă, cu spirit de sacrificiu şi, în general, cu un caracter nobil.

Cei doi fii sînt în competiţie pentru Hilde von Puechstein, fiica de şaptesprezece ani a lui Korbin („mein Korbi") şi a Scholastikei („Frau Schligga") von Puechstein. Credinciosul vasal Korbi e, probabil, cel mai inteligent din grup; el o ţine în frîu pe cicălitoarea, deşi bine-intenţionata, lui soţie. Moare din cauza rănilor căpătate în luptă, în timpul asediului şi al încăierărilor de la început.

Hilde ajunge curînd să-l iubească cu pasiune pe Lien. Eberhard moare acoperit de ruşine, în timp ce Lien e răsplătit ca urmare a bravurii pe cîmpul de luptă. Ca în multe alte romane ale ciclului, recunoaştem uşor tematica shakespeariană: superioritatea bastardului şi a naturalităţii. Lien se identifică cu structura naturii, în timp ce Eberhard e preţios şi artificial („orăşenizat") în maniere şi vorbire.

VII.

Titlul *Das neue Wesen* (1902) e greu de tradus: „noul (fel de) a fi" e poate cel mai aproape de intenţiile autorului. Ganghofer reia cîteva motive: de exemplu, întîlnirea secretă a ţăranilor noaptea, în pădure (ca în *Martinsklause*); tipul artemisian al tinerei femei-vînător (ca Recka, în romanul menţionat mai sus); tipologia suferinţei din dragoste (care apare în toate romanele). Similar, dragostea care se înfiripă sau se consumă între bărbatul tînăr, frumos, musculos, cu origini modeste şi tînăra aristocrată, ilustrată în *Martinsklause* de Sigenot şi Recka, e aici replicată de Morella şi Juliander.

Acum, în secolul al XVII-lea, călugării au devenit foarte asupritori, adevăraţi conducători feudali, foarte diferiţi de ceea ce au fost la începuturi, în *Martinsklause*. Răscoala ţăranilor e prezentată realist, în natura sa amestecată şi ciudată de crimă şi iresponsabilitate, dublate de o autentică sete de dreptate şi libertate, şi cu motivele sale la fel de amestecate – religioase şi socio-economice. Astfel, autorul menţine echilibrul între cele două clase aflate în conflict. Varietatea de tipuri e slab schiţată, lucru regretabil avînd în vedere existenţa

posibilităţilor. Totuşi, cartea e concepută mai mult ca un „tablou istoric" decît ca un roman adevărat. Multe personaje, cum ar fi Leonhard Thurner, Juliander, Witting şi Maralen, sînt bine conturate dar nu complet descrise, rămînînd pentru cititor simple ilustraţii.

Din nou, în tradiţia lui Scott, la jumătatea drumului între ţăranii rebeli şi conducătorii asupritori întîlnim un mic număr de personaje care caută compromisul şi sinteza. De partea stăpînitorilor – Thurner, Frundsberg, bătrînul supraintendent al mănăstirii şi tînăra Morella mai presus de toţi; de cealaltă parte – familia Witting, Michael Gruber şi alţi cîţiva. Căsătoria Morellei cu Juliander e pecetea acestei unităţi. Acesta este *adevăratul* „neues Wesen", nu cel proiectat pînă şi de eroii „clandestini" ca Joss Friz.

Problema e că, spre deosebire de Scott, Ganghofer implică şi, de fapt, exprimă cîteva teorii făţiş naţionaliste. Ele devin şi mai puternice în clipa în care sînt rostite de unele dintre personajele agreabile: jovialul şi capabilul general von Frundsberg şi înţeleptul, liniştitul şi bunul călugăr Schottingen, care moare imediat după discursul său „profetic". Semnificativ, acesta din urmă nu fuge cînd clădirea e cucerită; e, însă, găsit deja mort cînd mănăstirea e ocupată de ţăranii răsculaţi. Ni se dă de înţeles că teoriile sale au venit înainte de a fi vremea lor. Ambele personaje exprimă dorinţa unei o ideologii *naţionale* şi a unui mod de viaţă menit a înlocui ori a nuanţa religia (o concepţie pe care cititorul o va atribui inevitabil lui Ganghofer însuşi).

VIII.

Ultima carte a acestui ciclu este *Der Mann im Salz* (*Omul din mina de sare*, 1906). Acţiunea se defăşoară în 1618, chiar la începutul Războiului de Treizeci de Ani.

Aproape întreaga carte e dedicată suferinţelor unei întregi generaţii din pricina credinţei iraţionale în vrăjitoare şi vrăjitorie.

Aceasta e, probabil, cea mai puternică scriere feministă a lui Ganghofer, deoarece nu ascunde felul în care cea mai neagră persecuţie e îndreptată împotriva femeilor. În interiorul ciclului, aceasta e şi lucrarea în care problema „alterităţii" e cel mai atent explorată, chiar apărată. Astfel, între personajele principale, Adelwart („Koppen") este de origine etnică franceză/italiană, iar viitoarea sa soţie Maddalena („Madda") Barbiere e şi ea străină ca origine (la fel ca sora ei, Teresa, soţia moartă de tînără a vînătorului-şef, Peter Sterzinger). Cultural, sînt asimilaţi complet, dar ca origine rămîn străini. Un alt element de alteritate e numele lui Joser Weyerzist, a cărui soţie (Trudl) e colegă cu Madda în închisoarea în care stau amîndouă, sub acuzaţia de vrăjitorie. Probabil semnificativ ca inversare a alterităţii e şi faptul că uluitoarea asemănare fizică dintre copilul de pripas Adelwart, orfan, şi fiul David al familiei de mineri Koppen nu e niciodată pe deplin explicată.

Prin contrast, atît călăul şi torţionarul („Freiman") Jochel Zwanzigeissen, cît şi fiica lui sînt sută la sută germani şi locali, dar, cu toate acestea, complet „diferiţi". Femeia nebună, bătrîna Käserin (o presupusă victimă şi ucigaşa călăului), e percepută ca diferită, deşi şi ea e germană get-beget. Probabil exemplul principal e dat de Marei, o fată mută, adînc traumatizată de arderea pe rug a mamei sale pentru vrăjitorie. Deşi pe deplin din partea locului, şi ea e socotită străină.

Termenul „eine fremde Frau" apare cu insistenţă ca o formulă de cîte ori cineva e suspectat şi candidează la execuţie. Într-un fel, întreaga carte e un laborator de studiu al problemei alterităţii şi inversării rolurilor, aşa cum puţine există în toată literatura germană.

Ludwig Ganghofer atribuie în mod repetat năpasta vrăjitoriei purei „idioţenii", iraţionalităţii. Totuşi, textul nu confirmă întotdeauna acest lucru. Autorul are meritul de a împărţi în mod egal vina terorii între catolici şi evanghelici; nu face nici cea mai mică diferenţă între franciscani (buni) şi dominicani (răi: mai ales Dr. Purckhmayer).

Puterea ultimativ eliberatoare a progresului tehnologic şi a raţionalităţii e subliniată prin invenţiile din minerit care apar mai ales datorită tînărului Adelwart. Adelwart se găseşte în postura de a putea opta între meseria de vînător şi cea de miner: adică între libertatea naturii şi apariţia inovaţiei tehnologice. Felul în care o alege pe cea din urmă contravine tuturor opţiunilor ficţionale anterioare ale lui Ganghofer şi merită subliniat; probabil el explică de ce nu a fost continuat ciclul. Titlul însuşi se referă la descoperirea unui trup arhaic şi primitiv, păstrat în muntele de sare. Istoria este exorcizată prin propria sa reificare şi „mumificare" – un fel de soluţie şi uşurare sau încheiere a tensiunilor dintre localnici; însă e menită a fi şi o parte a revoluţiei ştiinţifice care va veni.

Pare să existe o inconsecvenţă neexplicată în faptul că franciscanii i-au înlocuit acum pe benedictini ca proprietari ai mănăstirii din Berchtesgaden (întemeietori nu puteau fi, după cronologia istorică). Consecvenţa este menţinută prin bunătatea conducătorilor mănăstirii (superintendentul von Sölln, stareţul Joseph, Părintele Sebastian Süsskind), diferiţi de alţi călugări şi preoţi (care tot apar pe parcurs); mai putem menţiona participarea unor călugări la revoluţia ştiinţifică – „alchimistul" Theobald von Perfall (care-şi pierde patru degete în experimentele sale de laborator) şi medicul Magister Krautendey.

În *Der Mann im Salz*, figurile evident malefice sînt Michael Pfnüer (asemănător lui Mikei din *Der Dorfapostel* – plin de resentimente şi mereu gata să provoace necazuri cu violenţa lui; dar, interesant, el ajunge să fie un respectat şi bogat lider al comunităţii), Dr. Purckhmayer cel inchizitorial şi Dr. Besenrieder (ironic, „cel care zboară pe mătură"), un birocrat intelectual servil şi linguşitor.

IX.

Putem trage anumite concluzii după lectura acestui ciclu istoric? Cred că putem identifica, deşi în linii mari, cîţiva numitori comuni ai unui romantism reînnoit.

Fără îndoială, unele tipare plasează ciclul lui Ganghofer în tradiţia ficţiunii istorice a „familiei" europene (Galsworthy, Gustav Freytag, Thomas Mann şi, de ce nu, Thackeray) dar, în acelaşti timp, îl şi separă de această tradiţie. Voi enumera cîteva trăsături principale care merită atenţie: 1. Strategia principală de depăşire a conflictelor de clasă e dragostea erotică. Acesta e un principiu care poate fi întîlnit în practic toate cele şase romane istorice. 2. Religia bazată pe suflet şi duh (şi, într-o oarecare măsură, pe tradiţia socio-istorică) e de preferat oricărei forme de religie bazate pe structuri instituţionale şi putere organizaţională. 3. Complexitatea şi măreţia naturii vor copleşi mereu evenimentele istorice de orice fel. Natura aduce continuitate şi stabilitate, e un fundal nobil şi sublim al măruntelor – prin comparaţie – incidente ale istoriei şi acţiunii umane, oferind totodată alinare în faţa nenorocirilor vieţii. 4. Conducătorii şi cei aflaţi la putere pot fi foarte diferiţi şi imprevizibili în ceea ce priveşte meritele pe care le au şi bunătatea caracterului. 5. Evenimentele istorice şi sociale nu sînt deloc idilice; dimpotrivă, de cele mai multe ori (deşi nu inevitabil), sînt crude sau tragice. 6. Una dintre cele mai semnificative continuităţi e reprezentată de „Heimat", mediul social şi cultural care tinde să reapară de-a lungul veacurilor, conferind nu numai normalitate, ci şi speranţă şi frumuseţe celor mai multe dintre personaje. „Heimat" e parţial memorie istorică, parţial stabilitate naturală şi parţial un fel de fundament obiectiv al sentimentelor umane. 7. Valorile etice există în realitate şi se schimbă foarte puţin în decursul secolelor – nici nu ar trebui. Aici se includ rezolvarea paşnică a conflictelor, buna purtare, curajul, cinstea, mila, buna vecinătate, dorinţa de progres lent şi, treptat, speranţa şi încrederea în Providenţă.

X.

Trăsăturile enumerate mai sus pot fi şi mai bine înţelese de aceia care vor face (noi nu putem aici) o comparaţie între ele şi cîteva lucrări de ficţiune „normală" (i.e., non-istorică) scrise de Ganghofer. Două dintre ele ar fi foarte interesante pentru o paralelă. Una este *Das Schweigen im Walde* (*Tăcere în pădure*, 1899), unde idilismul e aproape în totalitate concentrat în *natură* şi nu în acţiunile oamenilor. Totuşi, natura nu e prezentată într-un mod general şi/sau antropomorfic, ci foarte realist şi detaliat – aproape în manieră darwiniană. Cele două poveşti de dragoste paralele se desfăşoară lent, fiind în primul rînd simple ilustrări ale operei naturii. Pentru a sublinia mesajul, Ganghofer îl „dublează" (sau „triplează") prin analogia cu atitudinile faţă de artă/natură. Moştenirea pictorului decedat Petri constă în flori şi tablouri ce respiră încrederea în bunătatea şi blîndeţea naturii, chiar dacă acest lucru e adeseori exprimat alegoric şi mitologic. În contrast stă Arnold Böcklin cu perspectiva sa mai sumbră şi mai suspicioasă asupra naturii care poate avea puteri ameninţătoare şi distructive. (De fapt, pictura reală a lui Böcklin e una simbolic-fantastică, cu tonuri rău-prevestitoare: capodopera sa, *Das Schweigen im Walde*, înfăţişează o fecioară călare pe un unicorn.) S-a mai spus că aici putem recunoaşte, la un nivel mai popular şi mai simplu, ecouri din *Nachsommer*, a lui Stifter.

Celălalt exemplu e *Der Dorfapostel* (*Apostolul din sat*, 1900), o lucrare într-adevăr în stilul „Dorfgeschichten" atît de des întîlnit în Europa, foarte similară poate volumului *Ţăranii*, al lui Wladislaw Reymont, chiar lui Dostoievski, într-o anumită măsură, de vreme ce, în ultimă instanţă, personajul principal e cumva o figură hristică. „Societatea organică" e aici descrisă în plin proces de destrămare şi colaps. E încă religioasă, dar numai formal. În puţine alte romane abordează Ganghofer atît de deschis şi direct problema alterităţii: două femei, Ilsabeth (Lisbeth) şi mama acesteia, „Nannimai" (Annamaria, „die Altenoderin"), sînt în mod repetat şi constant

acuzate de vrăjitorie şi de a fi „străine" (în cele din urmă, sînt amîndouă alungate din sat şi de-a dreptul linşate). Un alt tip de alteritate îl reprezintă Hans Peter, de obîrşie cehă (boemiană), care s-a născut într-o biserică, proces în timpul căruia şi-a pierdut şi mama. Motivul destinului tragic al lui Hans Peter e faptul că-şi ia foarte în serios credinţa, fiind zdrobit de „normalitatea" comunităţii. Interesant, nici natura nu e aici de prea mare ajutor – dimpotrivă. Tocmai contactul atît de strîns cu natura al celor două „vrăjitoare" e considerat de comunitate suspect şi demn de pedeapsă şi moarte. Peter Johannes („Hans-Peter") Zdazilek e un tînăr masiv, puţin adus de spate, nu retardat, ci maniac, cu un puternic sentiment al misiunii evanghelice, foarte urît, un fel de descendent literar al lui Quasimodo. Este obiectul insultei, batjocurii şi violenţei, iar în cele din urmă e (în esenţă) ucis de către localnici. E deopotrivă persecutat de autorităţi, care îi interzic să „predice".

Ganghofer e destul de echilibrat; în timp ce descrie religia nemediată, produsă de suflet, a lui Hans-Peter, ca superioară, înfăţişează cu căldură şi orizontul catolic al ritualului, simbolurilor, gesturilor şi obiceiurilor în care ţăranii încă trăiesc. În romanele sale – istorice sau non-istorice –, protestantul Ganghofer nu abandonează niciodată credinţa religioasă elementară, comună tuturor locurilor în care se desfăşoară acţiunea.

Aceste două exemple pot indica unele diferenţe evidente, însă, după părerea mea, arată şi cîteva continuităţi tematice între ceea ce noi am numit ciclul istoric şi proza „normală" a lui Ganghofer.

XI.

Ar putea fi utilă acum o comparaţie sumară a universului literar al lui Ganghofer cu acela al altor scriitori care descind şi ei în mod evident din romantism.

Modelul cel mai important al lui Ganghofer, Alexandre Dumas, el însuşi un urmaş al lui Scott, e cu siguranţă mai „organizat", în sensul că urmează o temă puternică, în jurul căreia construieşte variante şi adaugă multă „coloratură" (aventuri, personaje, scene de comedie rabelaisiană şi scene de un *horror* autentic). Însă în ciclul Valoris, în cel al muschetarilor şi în „afacerea colierului" e consecvent: încearcă să arate cititorului dispariţia lumii feudale cu sentimentele ei vii şi calde pentru onoare şi familie, în favoarea societăţii centralizate şi tot mai absolutiste a Bourbonilor, fenomen urmat apoi de descompunerea acestei lumi şi apariţia primelor semne ale schimbării revoluţionare radicale. Astfel, e simptomatic faptul că, în oarecum haoticul ciclu despre Revoluţia Franceză, Dumas urmează pur şi simplu firul istoric al naraţiunii lui Jules Michelet, părînd neinteresat de aprofundarea personajelor reale; acestea sînt printre realizările lui cele mai puţin impresionante.

Contemporan cu Dumas, în Anglia, era Wilkie Collins, cu care Dickens era prieten şi pe care acesta îl respecta ca scriitor. Lui Collins îi plăceau situaţiile senzaţionale şi misterioase; personajele lui sînt adesea ambivalente şi intenţionat neclare (sau schimbătoare); el îl atrage pe cititor în tot felul de ambiguităţi şi puncte de vedere modificate. Unele romane (care au avut mare succes) sînt orientate spre aflarea adevărului: adevărul despre origine sau descendenţă genealogică, despre nivelele psihologice mai adînci ale personajelor, despre fericirea autentică. În marea majoritate a scrierilor sale, Wilkie Collins a fost un ferm apărător al vieţii de familie normale şi stabile, al regulilor morale, al echilibrului social. Aventurile care umplu paginile cărţilor sale trebuie să fie interpretate, în esenţă, ca eforturi de restaurare a ordinii şi liniştei.

Ceva mai tîrziu cronologic, Felix Dahn (deşi rămas fără ecou în afara publicului de limbă germană) a fost considerat de către contemporanii săi un remarcabil autor de ficţiune istorică. „Trucul" său interesant era să plaseze acţiunea unui mare număr al scrierilor sale chiar la sfîrşitul Imperiului Roman, cînd triburile străine, şi mai

ales cele germanice, au venit masiv în acele teritorii. Astfel, Dahn a avut la dispoziţie vaste spaţii necultivate, spre deosebire de numeroşii romancieri istorici din Europa ale căror personaje se mişcau în Evul Mediu, Renaştere sau chiar în antichitatea clasică. Spre deosebire de Ganghofer sau Collins, Dahn e făţiş „naţionalist" în sensul că, pentru el, personajele germanice simbolizează aproape întotdeauna prospeţimea, virtutea, potenţialul creator. Ele sînt variante ale tipologiei „nobilului sălbatic". Sînt gata să îndure sfîrşituri tragice, dar simbolizează speranţa istorică. În general (şi, în particular, în capodopera sa *Ein Kampf um Rom*/*O luptă pentru Roma*, 1876-1878), Felix Dahn adoptă căutarea romantică a reînnoirii societăţii umane şi a existenţei individuale, pe care o aplică unei singure familii etnice. Într-un fel, el rearanjează „romanul creştin timpuriu" cu lupta sa între temele filozofice, estetice şi socio-politice ale antichităţii şi valorile revoluţionare mai tinere ale creştinismului. Însă, în loc de creştinism, el se concentrează asupra goţilor şi asupra altor triburi germanice, care sînt pline de o energie „nietzscheană" şi convinse de sprijinul Sorţii.

În fine, voi menţiona scrierile lui Ponson du Terrail. Ciclul său *Rocambole* (1857-1869) s-a bucurat nu numai de o imensă circulaţie, dar a pus şi bazele unor vaste ramuri ale ficţiunii senzaţionaliste de mai tîrziu, bazate pe mister, improbabilitate, aventură şi groază. Nu există dubiu că, dintre toate producţiile romantice mai vechi, *Rocambole* continuă mai ales romanul gotic, deşi putem recunoaşte uşor şi unele influenţe din Alexandre Dumas (e.g., *Contele de Monte-Cristo*). Sînt cărţi despre răzbunare şi pedeapsă, cu intrigă şi neaşteptate răsturnări de situaţie, cu valori cavalereşti proiectate dinspre trecut înspre prezent. Sînt scenarii care încearcă să răspundă la întrebarea „ce-ar fi dacă" prezentul s-ar asemăna mai bine cu trecutul?

XII.

Aceste analogii cu operele lui Ganghofer însuşi şi ale altora (germani, francezi, englezi) relevă cîteva elemente comune.

1. Tradiţia pastorală este reînviată, deşi păruse că mişcarea romantică îi pusese capăt. De-a lungul timpului, de la cele mai vechi exemple greceşti şi latineşti, genul pastoral a fost fundamentat pe opoziţia dintre viaţa în comuniune cu natura şi viaţa artificială a societăţilor urbane. Însă la momentul nostru (mijlocul secolului al XIX-lea şi mai tîrziu), această simplă opoziţie devine ostilă, agresivă şi, în ultimă instanţă, incompatibilă. Asistăm la o tensiune sporită care atinge uneori dimensiuni tragice.

2. Admiraţia faţă de natură a fost, aşa cum este în general acceptat, o trăsătură-cheie a romantismului; însă acum observăm sporirea ei într-un fel de idolatrizare a naturii, o proclamare directă a sentimentelor şi imaginii panteiste. „Panteismul" devine un spaţiu convenabil în care dominaţia naturii materiale şi a generalizării spirituale poate colabora în diverse moduri: fie cu prevalenţa uneia, fie a celeilalte. Religia însăşi e, astfel, un ingredient de o combinaţie mai largă, nefiind nevoie să fie eliminată.

3. Autorii subliniază elementul *local* şi *regional*. Mulţi scriitori romantici, de la Poeţii Lacurilor şi Walter Scott încolo, au arătat un mare interes pentru lucrurile de acelaşi fel (poate, uneori, numai pentru a-şi defini opoziţia faţă de neoclasicism). Totuşi, un autor ca Ganghofer şi mulţi alţii în toată Europa duc un astfel de interes la nivelul următor. Nu e exagerat să spunem că, datorită lor, asistăm la naşterea unui anume fel de multiculturalism.

4. Un aspect despre care se poate afirma că e o pură continuare a metodelor romantice este interesul pentru istorie. Căutarea continuităţii caracterizează, practic, toate „valurile succesive" ale romantismului. Există aici vreo dimensiune ideologică? Cred că da. Istoricismul, aşa cum e el înţeles în secolul al XIX-lea de către marea majoritate a scriitorilor şi intelectualilor, e un mod de a reconcilia

permanenţa şi schimbarea. Istoria e văzută (inclusiv de Ludwig Ganghofer) ca acel *locus* în care inutilitatea intenţiilor revoluţionare este înfrîntă şi înlocuită de dezvoltarea organică.

5. Oarecum neaşteptat, valorificarea reînnoită a „elementului local" e, fără îndoială, o strategie generală a întregii literaturi europene a secolului al XIX-lea (şi a începutului de secol XX). Voi menţiona doar cîteva nume, dar va fi suficient pentru a arăta că *întreaga* cultură europeană a fost implicată. În literatura scandinavă (de la Björnsterne Björnson la Knut Hamsun), cu abundenţă în limba spaniolă (de la Estébanez Calderón la Pedro Antonio de Alarcón, José Maria de Pereda, contesa de Pardo Bazán, Armando Palacio Valdés şi culminînd cu o mare parte a operei marelui Benito Pérez Galdós), în franceză (Balzac, George Sand, Alphonse Daudet, Jean Giono mai tîrziu), în italiană (mai presus de toate în romanele lui Giovanni Verga, Capuana, De Roberto, Fucini, Matilde Serao şi, cîteodată, în Fogazzaro), în rusă (Tolstoi, dar şi Gogol şi, neapărat, mişcarea „Narodnik"), în poloneză (Berwinski, puţin în Kraszewski şi, în primul rînd, uriaşul roman al lui Wladislaw Reymont), în română (de la Ioan Slavici şi Ion Creangă la Mihail Sadoveanu, împreună cu mişcarea sămănătoristă dar, de fapt, în sens mai larg, cea mai mare parte a literaturii române dinainte de 1914), în maghiară (tot aşa, cea mai mare parte a poeţilor şi romancierilor din secolul al XIX-lea), în cehă (Părintele Puchmajer şi Karolina Světlá, printre alţii), în sîrbo-croată (toţi scriitorii pînă la Ivo Andrić), în engleză (Thomas Hardy, George Eliot dar şi o bună parte a poeţilor secolului al XIX-lea de la Wordsworth şi pînă la poeţii georgieni). (Trec aici cu vederea volumul enorm, de o valoare extraordinară, al prozei şi poeziei rustice din Statele Unite.) Un fel de a examina această uriaşă mişcare e prin compararea cu scrierile „postcoloniale". Analogia se găseşte în lupta împotriva modernizării forţate şi accelerate, împotriva distrugerii modurilor de existenţă şi valorilor tradiţionale, împotriva impunerii (crude şi brutale uneori) a principiilor alternative de funcţionare socială şi opţiune existenţială.

Astfel, valul de literatură agrară poate fi văzut ca un fel de mişcare revoluţionară, în ciuda tonului său altfel nostalgic şi chiar tînguitor.

XIII.

Dacă această schematică enumerare este corectă, putem în sfîrşit încerca să ajungem la nişte concluzii sau chiar să răspundem, pas cu pas, la întrebările ridicate de titlul acestui capitol.

Unu: logic, romantismul e o mişcare care a avut întotdeauna dimensiunea realistă deja înscrisă în sine, iar aceasta s-a mişcat încet dar sigur spre un tip tot mai evident de realism, în care s-a şi transformat: acest cordon ombilical poate fi cu uşurinţă recunoscut în scrierile mai vechi ale lui George Eliot, Lev Tolstoi, Anthony Trollope, Jókai Mór şi Honoré de Balzac.

Doi: un mare număr de scriitori sau chiar întreaga mişcare au ales să „continue" diverse aspecte ale romantismului şi să le lărgească. Printre ele se numără ficţiunea istorică, aventura, romanul erotic, simbolismul, esteticismul, venerarea panteistă a naturii, ficţiunea religioasă, apologetica, precum şi alte modalităţi literare.

Trei: aşa cum am văzut în cazul lui Ludwig Ganghofer şi al altor cîtorva autori menţionaţi aici (numitorul lor comun), se manifestă o mai conştientă recunoaştere a fenomenului de fărîmiţare a romantismului şi o încercare (mai mult sau mai puţin reuşită) de frînare (sau chiar de stopare) a acestor tendinţe, de restaurare a valorilor şi tipologiilor romantice – într-un cuvînt, o încercare de a contribui la „renaşterea" romantismului.

Evident, aceşti autori nu pot şi nu vor deveni din nou romantici, ei nu pot spera să se transforme în figuri romantice; replicarea romantismului în sens absolut e la fel de imposibilă sau de puţin probabilă ca orice alt fel de replicare (culturală sau chiar naturală). În cazul nostru, motivul e simplu: lipseşte fundamentul filozofic, el a fost deja înlocuit cu un tip alternativ de sensibilitate intelectuală, cu

propriile sale perspective alternative. Am putea deci conchide că avem de-a face cu o *reconstituire* a romantismului într-un mediu foarte diferit şi pe un fundament foarte diferit. Chiar dacă avem îndoieli dacă intenţia deliberată a autorilor a fost să restabilească romantismul, să se întoarcă la el, rezultatul e tot o „reinventare" în două sensuri. Primul, există o schimbare de ton şi acţiune din pricina diferitelor baze filozofice. Al doilea, există dorinţa de a obţine un mod de a scrie popular, inteligibil şi accesibil tuturor: aşa au apărut genurile populare atît de plăcute publicului larg. Aşa stau lucrurile cu Wilkie Collins, care era considerat de T.S. Eliot ca primul autor serios de „romane detective" în limba engleză. Aşa stau lucrurile cu Eugène Sue şi cu autorul seriei *Rocambole*. Aşa stau lucrurile mai ales cu Ludwig Ganghofer.

Primele dubii postume legate de Ganghofer privesc ideologia şi natura kitsch-idilică a stilului său scriitoricesc.

Cel dintîi dubiu poate fi înlăturat fără prea mare efort. Romanele lui Ganghofer nu au simptome de „rasism" incipient sau atitudini de excludere. Într-adevăr, ele sînt, în general, „burghez-liberale" (după cum s-a spus destul de des), se încadrează în curentul de gîndire principal (*mainstream*), sînt moderat tradiţionale. Activităţile naţionaliste agitate, de război, ale lui Ganghofer nu sînt găsesc cu adevărat reflectate în activitatea scriitoricească (cu cîteva excepţii, relativ puţine). Nu există o justificare rezonabilă pentru a-l aşeza pe acest autor între aceia care „au pavat drumul" orientărilor fasciste de mai tîrziu. Dimpotrivă, el se întoarce la un mod *pre*romantic, acela al tradiţiei pastorale.

Al doilea dubiu e în mod clar mai complex, el începînd cu asocierea lui Ganghofer cu tradiţia „Heimats- şi Dorfgeschichte", care nu e pe deplin greşită. Totuşi, primul gînd care trebuie să vină în mintea unui cititor măcar cît de cît competent e acela că mişcarea aceasta – cu ai săi *topoi* – s-a extins în întreaga Europă. Înţelegerea acestei „literaturi agrare" se poate face doar *comparativ*. Este, ca să repet, un fel de a scrie şi de a alege subiectul care literalmente a

cuprins tot continentul european: din Anglia, Scoţia şi Scandinavia pînă în Rusia, trecînd prin Europa Centrală (Polonia, Ungaria, România şi literaturile slave sudice) şi prin toată literatura italiană, greacă şi spaniolă. A fost un val enorm care a fost în prim-planul scenei literar-intelectuale timp de mai multe decenii. Că a rezonat atît de puternic în scrierile lui Ganghofer nu e un lucru neobişnuit, nu e ceva unic. Datorită proporţiilor, tot felul de orientări politice şi/sau ideologice pot fi găsite la scriitorul şvab/bavarez: de stînga, de dreapta, antimoderniste, nostalgice, social critice şi multe altele. Modelele idilice se înrudeau fără dificultate cu cele tragice/naturaliste în interiorul acestui vast tărîm. O examinare atentă va trebui să ia în consideraţie *cauzele* şi rădăcinile acestui tip de scriere, împreună cu rezultatele sale, cu continuările şi cu influenţele ulterioare. Respingerea netă şi completă a fenomenului „Heimats- şi Dorfgeschichten" ca „nostalgie reacţionară" sau, mai rău, ca semn de rău augur pentru un crud secol XX care încă nu a venit e, în cel mai bun caz, o strategie critică incompletă, iar în cel mai rău caz, o strategie critică ignorantă şi incompetentă, deci una care nu poate ajunge la vreun rezultat satisfăcător[4]. Atitudinile de excludere (politică, etnică, religioasă) apar doar de la caz la caz, nu în general. Din punct de vedere politic, merg de la stînga la dreapta. Acest fel de scriere nu e nicidecum o simplă invenţie menită să contracareze scrierea „urbană", „critică" sau „experimentală": diferă de ea, dar nu depinde de ea.

Mai există un aspect care trebuie neapărat subliniat. „Heimatsliteratur" *se opune* ideologiei naţionaliste, accentul său fiind pe aspectul local, continuînd esenţial fragmentarea de natură Biedermeier. Localismul romantic, istoric sau geografic e în mod

[4] Printre zeci de exemple de astfel de teoretizări simpliste, putem vedea Jürgen Hein, *Dorfgeschichte* (Stuttgart: Metzler, 1975), sau Uwe-K. Ketelesen. *Völkisch-nationale und national-sozialistische Literatur in Deutschland 1890-1945* (Stuttgart: Metzler, 1976).

clar în tradiţia lui Scott şi, într-o mai mică măsură, a lui Dumas. Nu este avangarda totalitarismului, ci invers, de obicei.

Ce se poate spune, în fine, despre veşnica problemă *clişee versus topoi*? Adevărul e că între cele două există o foarte subţire linie de demarcaţie. Astfel de „linii subţiri de demarcaţie" pot fi găsite în toate tipurile de opere şi genuri literare: comedie şi tragedie, cadru poetic, personaje de roman. Departe de a fi rezervată zonei „Heimatsgeschichte", această problemă e legată de întregul fenomen (uriaş) al memoriei şi continuităţii literare. În final se leagă şi de ceea ce numim „talent literar" sau, mai tehnic vorbind, abilităţi ori tehnică literară. Poate că ar necesita un tip separat de investigaţie critică.

Sîntem îndreptăţiţi, însă, chiar în lipsa unei astfel de investigaţii, să tragem cîteva concluzii generale din comparaţia între ciclul istoric al celor şase romane şi cele două ficţiuni alese la întîmplare din multele *best-seller*-uri scrise de Ganghofer. Ele ar include următoarele. Mai întîi, folosirea idilicului nu este exclusivă şi copleşitoare în scrierile lui Ganghofer, cum se crede adeseori. De fapt, un simplu calcul statistic ar indica faptul că există mai puţine aspecte idilice şi mai multe aspecte triste sau tragice în proza acestui autor. O a doua concluzie e că Ganghofer are o atitudine foarte ambiguă faţă de trecutul german şi faţă de istoria germană: le vede ca momente de pace şi speranţă (mai numeroase) combinate cu perioade şi incidente violente, nedrepte sau doar confuze. A treia concluzie e aceea că personajele sînt şi ele amestecate: unele sînt simpliste şi previzibile, altele complexe şi contradictorii; ar fi o inexactitate să reducem personajele lui Ganghofer la simple schematizări de desen animat. A patra concluzie e că acest autor nu a reuşit întotdeauna să ajungă la echilibrul dintre ficţiunea literară şi eroarea istorică, necesar romanului istoric cu adevărat de succes; dacă realmente vrem să descoperim *clişeele* din romanele sale, ar trebui să le căutăm într-o anumită asperitate şi imaturitate din multe romane istorice scrise de el. A cincea şi cea mai importantă problemă care se pune e aceea că, spre deosebire de vechii romantici şi spre deosebire de urmaşii lor

Biedermeier, orizontul filozofic al lui Ganghofer e unul al panteismului naturalist, al puterii deterministe copleşitoare a cosmosului şi al unei anumite reduceri a oamenilor şi a acţiunilor lor pe fundalul contextului cosmic văzut ca întreg. Implicaţiile ideologice şi etice ale acestui element sînt extrem de semnificative, însă ar merita o lucrare separată.

Să spunem aici doar că stabilitatea, ca şi măsurile absolute de schimbare, sînt mai probabil a fi găsite în interiorul naturalului, şi nu al istoricului; astfel de stabilităţi şi schimbări sînt non-etice şi adesea iraţionale pe termen scurt, dar pe termen lung pot cu siguranţă oferi speranţă şi încredere. Putem clar vorbi despre o idolatrizare panteistă a naturii. În măsura în care căutăm clişee, le vom găsi mai degrabă în romanele non-istorice. Motivul e că, în aceste texte „contemporane", Ganghofer subliniază mult mai puternic anumite teze „filozofice", schimbări sau exemplificări; astfel, pericolul reducţionist devine iminent.

XIV.

Aşadar, întrebarea care dă titlul acestui capitol trebuie să rămînă fără un răspuns categoric, cu excepţia unuia formulat în termenii unei variante a teoriei recepării. Dacă sîntem într-adevăr adepţi convinşi ai abordării înalt-canonice, atunci inevitabil îi vom considera kitsch atît pe Ganghofer (împreună cu tot felul de „Dorfgeschichten" şi „Heimatliteratur", fie ele înclinate spre naturalism, istoricizate sau idilic-sentimentale), cît şi celelalte genuri care încep să înflorească în a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi care continuă să existe şi în ziua de azi. Dacă, pe de altă parte, vrem să acceptăm dreptul unui public mai larg de a primi tipul de hrană literară pe care îl cere, atunci trebuie să admitem că romantismul e, cu adevărat, o plantă mult mai rezistentă şi mai durabilă decît se consideră îndeobşte, adaptabilă la tot felul de locuri şi climate. În ambele cazuri, acest set

de scrieri literare nu trebuie trecut cu vederea de cititorul erudit, conştiincios şi curios, chiar dacă intervine vreo aversiune naturală. Dacă nu altceva, măcar dorinţa de a cunoaşte şi înţelege istoria ne va împinge să studiem preferinţele cititorilor la un anumit moment, soarta *best-seller*-urilor în general, sursele şi genealogiile modurilor actuale de scriere populară. În sensul mai filozofic al cadrului de lucru comun capitolelor acestei cărţi, rămîne un fapt dovedit, aşa cum am spus la început, că romantismul însuşi, încarnare a schimbării, experimentului şi relativităţii, funcţionează indubitabil, în istoria literaturii şi în gîndire, ca un element de durabilă identitate şi continuitate.

XIX ✠ *Ernst Jünger, distanţă, apropiere şi transfer de valori culturale*

Cazul lui Ernst Jünger, unul dintre cei mai mari scriitori germani ai secolului al XX-lea, e extrem de semnificativ din punctul de vedere al studiilor întreprinse în acest volum. Înainte de toate, e semnificativ deoarece viaţa şi cariera scriitoricească sînt neobişnuit de lungi, acoperind practic întreg secolul, iar sensibilitatea lui artistică a răspuns fidel tuturor schimbărilor petrecute în tot acest timp. Răspunsurile autorului au fost foarte simptomatice nu în ultimul rînd pentru motivul că s-au concentrat asupra a trei puncte extrem de relevante pentru demonstraţia noastră. Unul este dialectica dintre distanţa (care înstrăinează) şi apropierea subiectivă, afectuoasă, familiară. Altul e menţinerea cu obstinaţie a identităţii în faţa unor condiţii tot mai haotice şi duşmănoase. În fine, celălalt e transferul valorilor etice şi istorice care se manifestă pe scară largă în timpul deceniilor postmoderne. Ernst Jünger e deosebit de relevant şi simptomatic întrucît, în scrierile sale, tensiunea şi interacţiunea dintre tradiţionalismul nostalgic, pe de o parte, şi atenţia nepărtinitoare la schimbare cu toate detaliile şi implicaţiile ei, pe de cealaltă parte, rămîn aproape neegalate cînd îl comparăm cu contemporanii săi. De aceea, el este un puternic semnal şi sprijin în ceea ce priveşte explicarea problemelor ridicate de prezentul volum.

În consecinţă, capitolul nostru va fi organizat în trei secţiuni principale (de lungimi inegale): o trecere în revistă a carierei şi ideilor

lui Jünger, o scurtă prezentare a relaţiei distanţă/apropiere şi o discuţie comparativă a modului în care transferul valoric e conceput de Jünger şi de alţi scriitori, din alte perioade sau culturi.

I.

Să începem prin a arăta că prezentul statut al lui Ernst Jünger în interiorul criticii academice, mai ales, continuă să fie cumva confuz, ambiguu. După orice standard rezonabil – impact istoric, lărgime şi adîncime a viziunii filozofice şi estetice, varietate a operei, reactivitate la evenimentele cultural-istorice –, acest autor ar trebui plasat la cel mai înalt nivel al performanţei literare/estetice. De fapt, aşa e şi considerat şi recunoscut în multe părţi ale lumii, de exemplu în Franţa, Spania, România şi America de Sud. În schimb, în ţările anglo-saxone şi la el acasă, reacţiile critice acoperă o gamă largă: de la ignoranţa studiată şi grimasa de dezgust la intensa ostilitate şi acuzaţiile grave. Astfel, cu cîţiva ani în urmă, influentul critic Geoffrey Hartman l-a numit pe Jünger, fără menajamente, „gînditor nazist".

Obiectiv vorbind, examinarea dimensiunilor etice şi politice ale biografiei lui Jünger nu susţine un astfel de calificativ. În anii 1920, Jünger a fost implicat în organizaţii radical naţionaliste şi militariste, a scris cîteva zeci de articole „instigatoare", iar de-a lungul vieţii a rămas un conservator neclintit. Cu toate acestea, nu a fost niciodată membru al Partidului Naţional Socialist, care l-a atacat public şi pe care, la rîndul lui, l-a atacat public încă din 1929 sau chiar 1927[1].

[1] Ernst Jünger, *Politische Publizistik 1919-1933*, editată de Sven Olaf Berggotz (Stuttgart: Klett-Cotta, 2001), 501-37 şi în alte locuri. Vezi şi Thomas Nevin, *Ernst Jünger and Germany: Into the Abyss, 1914-1945* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1996), 106-10, 141-72 şi în alte locuri. Pînă în 1929, mai multe încercări ale naziştilor de a stabili un contact între Hitler şi Jünger fuseseră respinse, iar pe 21 septembrie 1929, Jünger a publicat un sever atac public împotriva lui Hitler în *Das*

Aversiunea față de partidul lui Hitler, odată ajuns la putere, a fost nedisimulată: sub acest aspect, el diferă net de Heidegger și Carl Schmitt, ale căror opere sînt, cu toate acestea, foarte prezente în conversațiile intelectuale contemporane. În schimb, a refuzat să facă parte din nou formata (și epurata) „Academie Literară Națională", unde era invitat cu insistență; deși era personal curtat de „țarul" ideologic Goebbels (care a sfîrșit prin a-l detesta), a refuzat de două ori să candideze pentru un loc în Reichstag pe listele naziste; de fapt, a refuzat orice colaborare cu regimul (cum făcuseră cîțiva proeminenți intelectuali de dreapta, ca Oswald Spengler și Stefan George), exprimîndu-și foarte clar vederile într-o scrisoare publică adresată oficialului *Völkischer Beobachter*. Scurtul său roman *Auf den Marmorklippen* (1939) a fost conceput și perceput ca lucrare „dizidentă", fiind probabil cel mai important exemplu, dacă nu singurul, de astfel de lucrare tipărită în Germania în anii 1930. A fost atacată de media nazistă și interzisă ulterior; autorul abia a scăpat de măsurile punitive pe care naziștii intenționau să i le aplice. În timpul celui de-al doilea război mondial, Jünger s-a apropiat de conspiratorii conservatori care au provocat curajoasa dar nereușita lovitură de stat din 20 iulie 1944; nu a participat personal, probabil la insistența complotiștilor care îi rezervaseră un rol după preconizata victorie (Schwilk, 403). În toamna lui 1944, a fost dat afară din armată; între timp, fiul său

---

Tagebuch (cf. Heimo Schwilk, *Ernst Jünger. Ein Jahrhundertleben* [Munchen și Zurich: Piper, 2007], 341, 343-44, 422). Consecința a fost, chiar înainte și chiar după venirea naziștilor la putere, lansarea unor brutale atacuri de presă și a două percheziții Gestapo la domiciliu (Schwilk, 356-61), parțial datorită refuzului lui Jünger de a adera la uniunea scriitorilor epurată ideologic și etnic. Jünger a mai refuzat un post în diplomație (Schwilk, 375). Ostilitatea naziștilor față de Jünger și refuzul obstinat al acestuia vizavi de orice colaborare cu ei sînt descrise și în Helmuth Kiesel, *Ernst Jünger. Die Biographie* (Munchen: Siedler, 2007), 14, 34, 299-301, 339-44, 414-15 și în alte locuri. În ceea ce privește interzicerea publicării, vezi Schwilk, *Ernst Jünger. Ein Jahrhundertleben*, 378, 388.

de optsprezece ani fusese deja acuzat de diverse lucruri mărunte, încorporat deşi minor, trimis în prima linie a frontului şi ucis într-o lună pe frontul italian. *Der Friede*, un document înduioşător de naiv şi de bine-intenţionat, distribuit ca „samizdat", pe tema unităţii armonioase postbelice a Europei, exprimă foarte bine felul său de a gîndi din 1944 (primele note şi schiţe datează din 1941). La nivel literar, jurnalele sale de război sînt documente încărcate de emoţie. Această scurtă trecere în revistă (faptele sînt evidente şi necontestate) arată o mare diferenţă, nu numai faţă de Céline şi Pound, dar şi faţă de micii cetăţeni tăcuţi şi obedienţi ai vremii (să spunem Sartre sau G. Grass, voluntar Waffen-SS) şi, de fapt, chiar faţă de Thomas Mann, care îşi permitea să se exprime liber în confortabila siguranţă a „exilului" său sud-californian.

Nu ne surprinde că Ernst Jünger a cîştigat respectul şi prietenia unor importante figuri politice precum François Mitterand, Theodor Heuss, Helmut Schmidt, Felipe Gonzales, Francesco Cossiga, Helmut Kohl, Erwin Teufel, Roman Herzog, Karl Carstens, Carlo Schmid, Manfred Wörner, ca să nu mai vorbim de faimoşi scriitori şi gînditori ca Jorge Luis Borges, Mircea Eliade, Roberto Calasso, Octavio Paz, Alberto Moravia, Werner Heisenberg şi alţii de acelaşi calibru, pentru a numi doar cîţiva[2]. Aceştia şi alţii nu au fost nicidecum

[2] Numărul scriitorilor care şi-au exprimat respectul şi admiraţia pentru Jünger, sau cu care acesta a avut relaţii de prietenie ocazionale, e copleşitor. Printre ei se numără pacifişti stîngişti precum Kurt Tucholsky, Zuckmeyer şi Eric Maria Remarque, precum şi (bombănind mereu, dar fiind constant) Thomas Mann (cald, vizavi de *An der Zeitmauer*), Hermann Hesse, André Gide, Gottfried Benn, Julien Green, Pablo Picasso, Paul Léautaud, Marcel Jouhandeau, Vintilă Horia, Jean Cocteau, Henri de Montherlant, mai tîrziu Heiner Müller sau Botho Strauss şi foarte mulţi alţii. Poate acesta e locul în care trebuie să adaug că numai cu greu am putea găsi un scriitor modern care să fi primit la fel de multe premii şi decoraţii: unele militare, inclusiv ordinul german cel mai înalt, „Pour le mérite" (pentru cele şapte răni căpătate în primul război

toţi aliaţii lui ideologici, însă au avut o mare stimă şi admiraţie pentru personalitatea şi activitatea lui Jünger.

Mult mai grave sînt acuzaţiile care vizează mentalitatea şi ideologia lui Jünger. Mulţi critici consideră că el a oferit un fundal şi o dramatizare estetică generală a *ethos*-ului antimodernist al deceniilor 1920, 1930, 1940. Astfel, spun ei, ar trebui să-l socotim responsabil de crimele epocii deoarece ar fi validat emoţional şi intelectual circumstanţele care le-au favorizat. Fără îndoială, există ceva greutate şi dreptate în acest argument, chiar dacă e adus selectiv (rareori îl auzim aplicat la Brecht, Benjamin sau chiar Troţki)[3]. Cititorii contemporani (şi, nu în ultimul rînd, scriitorul de faţă) îşi exprimă o anumită neplăcere faţă de calmul rece pe care îl simt în descrierile de război din *In Stahlgewittern* (1920) sau din *Wäldchen* (1925). Cîteva broşuri şi eseuri înfierbîntate ale anilor 1920 au culminat cu obscura şi confuza *Der Arbeiter* (1932), care exprimă o viziune utopică în care elitismul şi colectivismul, imaginaţia şi tehnologia, tradiţionalismul estetic şi nihilismul cinic sînt total nepotrivit amestecate. (De altfel, a şi fost criticată imediat după publicare, mai ales de către intelectualii catolici; vezi Kiesel, 394-95.) Astfel de erori de judecată se văd foarte clar. J.P. Stern, H. Kaiser şi, mai recent, J. Herf[4] au analizat cu

---

mondial, dintre care una gravă), însă majoritatea pentru realizările sale artistice şi culturale, aproape toate de după 1950.

[3] Pe lîngă cei menţionaţi mai sus, ne putem gîndi la Irving Kristol şi Norman Podhoretz, figuri marcante ale conservatorismului american, troţkişti în tinereţe; la unii istorici admirabili ca François Furet, Alain Besançon şi LeRoy Ladurie, care fuseseră comunişti convinşi; sau la Leszek Kolakowski, a cărui trecere treptată şi organică de la marxism la creştinism o admir. De fapt, chiar termenul „dizident", unul de laudă şi aprobare în anii 1970 şi 1980, indică etimologic o aderare anterioară transformată în opoziţie la un moment dat.

[4] Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

competenţă aceste aspecte, iar eticheta de scriitor de dreapta prototipic are tendinţa să prindă.

Comentatorii care au încercat să contracareze o astfel de caracterizare au folosit, în general, două direcţii de argumentare. Cu foarte mult talent hermeneutic, volumele lui Karl-Heinz Bohrer[5], Helmuth Kiesel şi Martin Meyer[6] se ocupă de primele scrieri ale lui Jünger, încercînd să demonstreze că intenţiile acestuia şi mecanismele sale de gîndire au fost chiar de la început total diferite de cele ale naziştilor, fiind mai aproape de estetismul romantic şi de intensitatea imagistică a suprarealismului.

O a doua direcţie a fost urmată de Stefan Andres, Alfred Andersch, Golo Mann, Rolf Hochhuth, Friedrich Dürrenmatt sau de criticii Gerhard Loose, K. Paetel şi Gerhard Nebel[7], de exemplu. Aceşti comentatori descriu dinamica schimbării în opera lui Jünger, accentuînd a doua parte a carierei sale, de după 1939 sau chiar 1936, ca fiind cea cu adevărat semnificativă. Acest tip de argumentaţie e,

---

[5] Karl-Heinz Bohrer, *Aesthetik des Schreckens* (Munchen: Hanser, 1978), fundamentală în reevaluarea operei de început. Cartea lui Schwilk (2007) citată (nota 1) are marele merit de a demonstra (analog) cu detalii convingătoare că, la nivel psihologic şi biografic, Jünger e diferit de clişeul „erou inuman" care i s-a atribuit. Imaginea pe care Schwilk o conturează (pe drept, cred) e aceea a unui Jünger plin de contradicţii interne care poartă o mască a „răcelii" pentru a-şi proteja bogata şi, uneori, dureroasa interioritate.

[6] Martin Meyer, *Ernst Jünger* (Munchen: Hanser, 1990).

[7] Gerhard Loose, *Ernst Jünger* (New York: Twayne, 1974; variantă a *Ernst Jünger: Gestalt und Werk* [Frankfurt: V. Klostermann, 1957]); Karl-Otto Paetel, *Ernst Jünger in Selbstzeugnissen und Dokumenten* (Hamburg: Rowohlt, 1962); Alfred Andersch, in *Uber Ernst Jünger*, editată de Hubert Arbogast (Stuttgart: Klett-Cotta, 1995), 93-106, 119-36; publ. orig. în 1973 şi 1975). O carte destul de obiectivă şi informativă, deşi imperfectă în multe privinţe, e Steffen Martus, *Ernst Jünger* (Stuttgart şi Weimar: Metzler, 2001). Vezi şi Paul Noack, *Ersnt Jünger. Eine Biographie* (Berlin: A. Fest, 1998), care e foarte elocvent şi direct.

cred, cel puţin la fel de productiv ca şi primul şi îl voi urma şi eu aici, adăugînd cîteva elemente.

Pentru început, să spunem răspicat că, pe bună dreptate, nu ne reducem imaginea pe care o avem despre Goethe la operele din tinereţe ca, de exemplu, *Werther* sau *Goetz*, sau, despre Shakespeare, la *Titus Andronicus*; ci îi judecăm pe aceşti autori după operele de maturitate şi bătrîneţe. Similar, trebuie să privim *An der Zeitmauer* (1959), cu orientarea sa ecologică şi cu recunoaşterea sfîrşitului erei patriarhale, drept cea mai importantă declaraţie filozofică a lui Jünger şi trebuie să considerăm romanele şi povestirile de mai tîrziu, poate mai ales *Eumeswil* (1977) şi *Gläserne Bienen* (1957), ca adevăratele întruchipări ale abilităţilor epice ale lui Jünger, în timp ce *Der Waldgang* (1951) ar trebui văzută ca o remarcabilă declaraţie asupra dialecticii dintre orice sistem totalitar şi dizidenţa individuală. Abia acum începe să fie simţită influenţa unora dintre adevăraţii profesori ai unui om care a fost autodidact toată viaţa (neterminîndu-şi studiile universitare): Driesch, Hugo Fischer, Leopold Ziegler şi, poate, şi alţii. În fine, deplina înflorire a discursului fragmentar şi „simptomatic" (cea mai mare realizare artistică a lui Jünger) are loc după 1948, făcînd dintr-un admirabil volum ca *Das abenteuerliche Herz* (1938, versiunea a doua) o simplă lucrare pregătitoare. Acel Jünger din ultimii cincizeci de ani este, *grosso modo*, unul pe care îl vedem trecînd de la Nietzsche la Goethe, de la darwinism la un larg creştinism luteran (de fapt, a devenit romano-catolic cu doi ani înainte de a muri)[8], de la individualismul tenace la anarhismul conservator, de

[8] E un lucru mai puţin cunoscut că a cumpărat şi citit o ediţie completă a Sfinţilor Părinţi (Kiesel, 186) şi că, spre sfîrşitul vieţii, a fost interesat de probleme spirituale/religioase (Kiesel, 666, 668), cum, de fapt, arată în lucrarea sa tîrzie *Die Schere*, sau că imaginile biblice se întîlnesc chiar în prima sa carte, *In Stahlgewittern* (Kiesel, 186) şi în alte lucrări de început. Kiesel e remarcabil pentru felul în care subliniază influenţa asupra lui Jünger nu numai a lui Franz von Baader, ci şi a lui Ballanche şi a Sfîntului

la eurocentrism la globalism, de la intensitate la melancolie, de la putere constrîngătoare la dragoste creativă. Acest lucru nu înseamnă că prima serie de termeni e negată. Mai degrabă, o vedem înconjurată de a doua care, treptat, o înglobează. Nu sînt de prea mare interes aici explicaţiile psiho-biografice ale acestei vaste schimbări; în orice caz, insistenţa obsesivă cu care prea mulţi comentatori recomandă să nu citim opera lui Jünger ca literatură, ci doar ca dramatizare a unei gîndiri politice, trebuie respinsă în totalitate. În realitate, Jünger nu e decît un gînditor politic fără adîncime şi fără influenţă majoră, în ciuda deselor sale observaţii strălucite.

Pînă la un punct, romanul istoric/alegoric *Heliopolis* (1949) şi, mult mai pregnant, romanul postmodernist *Eumeswil* (1977) ilustrează teoria centrală a gîndirii lui Jünger, adică distincţia între „anarhist" şi „anarh"[9]. Cea din urmă categorie, cu care se identifică personajul principal, Manuel/Martin Venator, din *Eumeswil* (şi, de fapt, cu care se identifică autorul însuşi, în alte lucrări), e reprezentată de omul independent, alienat, liber, care refuză orice fel de suveranitate şi orice supunere faţă de reguli sau stăpîni. În acelaşi timp, Jünger distanţează acest tip uman de categoria „anarhistului" – individul care, în opinia sa, neagă orice tipar natural şi social. Anarhul admite astfel de reguli şi legalităţi, dar îşi rezervă dreptul de a se purta ca şi cînd nu există. De fapt, avem aici de-a face cu o variantă a tipologiei propuse pentru dizidenţă în *Der Waldgang*.

Văzut din alt unghi, care nu contrazice însă nicicum cele de mai sus, Ernst Jünger propune ca acţiune personală o doctrină a stoicismului care apără, diminuînd sensibilitatea, nostalgia, suferinţa şi neliniştea în faţa valurilor succesive de lovituri ale vieţii; sentimentul său fundamental (după cum vom vedea în ultima parte a acestui capitol) e compasiunea, şi nu suspiciunea.

Martin – toţi catolici foarte creativi, romantici heterodocşi, cel puţin ultimii doi, nu departe de Rivarol, un autor jüngerian favorit, ca stil şi subiect.

[9] Ernst Jünger, *Eumeswil* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1977).

Această afirmaţie, oricît ar părea de surprinzătoare, e pe deplin confirmată dacă încercăm să clasificăm operele lui Jünger *cronologic*, relaţionînd diversele stadii cu contextele din societatea germană în care a trăit. Astfel, nu trebuie să uităm că, născut fiind în 1895 şi trăind departe de marile oraşe, Jünger a crescut într-un univers care încă păstra multe trăsături şi ecouri Biedermeier, un mediu confortabil şi sigur, aşezat şi paşnic, ierarhic cu moderaţie şi care păstra distincţia dintre virtute şi viciu. (Propriile sale critici frecvent aduse acestei lumi ca tînăr sînt contrazise de memoria selectivă a lui Jünger mai vîrstnic.)

Amintirea acestui mod de viaţă nu se va şterge niciodată din sufletul şi imaginaţia scriitorului şi nici din discursul său verbal. El va rămîne fundalul peren care a temperat mereu episoadele şi momentele mai colerice sau mai aprinse din viaţa şi opera sa. Luînd forma unei profunzimi nostalgice, a hrănit tristeţea ascunsă a imaginaţiei lui Jünger.

În contrast, tinereţea lui Ernst Jünger, de la primul război mondial la instaurarea despotismului în ţara sa la mijlocul anilor 1930, ar putea fi descrisă ca o fază *expresionistă*. În faţa cruzimii tehnologice, el exprimă pasiune exaltată, aroganţă, îndărătnicie şi un fel de calm crud. Curînd după aceea, deşi nu fără erori în judecata politică (adînc îngropat sub copleşitoarea greutate a optzeci de ani de literatură umanistă – voi explica imediat), Jünger adoptă o atitudine ostilă şi rebelă faţă de totalitarism, refuzînd orice concesie şi orice fel de cooperare cu acesta. Repetat proclamatul său „naţionalism" e mai mult unul de tristeţe şi regret. E semnificativ că, în timpul celui de-al doilea război mondial, citeşte de două ori întreaga Biblie, nu în ultimul rînd din pricina admiraţiei pe care o are pentru cărţile marilor profeţi din Vechiul Testament şi pentru teribilele lor avertismente. Merită repetat faptul că (vezi nota 8) întoarcerea lui Jünger spre religie a început mult mai devreme – conform lui Schwilk (267-68), încă de la volumele publicate în 1922 şi 1925 (cf. şi Schwilk, 401, 409).

Al treilea stadiu al lui Jünger (cel mai matur şi mai important pentru cititorul competent) a fost o perioadă de planetarism şi meditaţie globală/cosmică. Desigur, de tînăr a fost un călător neobosit[10]. Însă observăm în anii postbelici o uriaşă creştere a potenţialului, a orizontului, a problematicii şi a spaţiului. Jünger nu răspunde schimbărilor din ţara sa şi din lume devenind un reacţionar înrăit sau răspîndind ură şi furie. Răspunsul său e dublu. Pe de o parte, e pe aceeaşi lungime de undă cu Germania ca întreg: vede un rost în muncă, construcţie, inventivitate, acceptare. Pe de cealaltă parte, caută să se ridice mai presus de evoluţie şi „progres", de pura temporalitate şi îngusta spaţialitate. În opinia mea, care e probabil încă una a minorităţii, cele mai bune opere abia acum apar. Abia acum reuşeşte el să schiţeze un cadru inteligibil pentru cele mai generale mişcări ale culturii umane înregistrate de timpul geologic. Aceasta se vede în lucrări precum *An der Zeitmauer* (1959) sau *Sanduhrbuch* (1954), unde autorul susţine că judecarea epocii contemporane în termeni pur istorici nu e suficientă. Pentru deplina ei înţelegere e nevoie de termeni planetari sau „astrologici", iar înlocuirea figurilor mitologice călăuzitoare (a „zeilor" cu „titanii") trebuie folosită drept cadru explicativ. Astfel, Ernst Jünger sugerează că

[10] E curios că adversarii lui Jünger par să-şi aleagă ca argumente *exact opusul* realităţii. În 1982, cu ocazia evenimentului „Goethe-Preis" la Frankfurt, „Verzii" locali (un partid notoriu atunci ca şi acum pentru preocuparea lui faţă de orice în afara de protecţia mediului) au protestat; Golo Mann a demonstrat sclipitor că Jünger e scriitorul german modern cel mai preocupat de ecologie dintre toţi (Kiesel, 649-50). La o emisiune TV difuzată la aniversarea centenară a lui Jünger, am văzut chiar eu cum Nikolaus Sombart (fost admirator şi discipol) perora doct despre psihologia lui Jünger: un om convins că viaţa merită trăită în spaţii mici, „înrădăcinate" – aceasta o spunea un individ care a văzut probabil o cîtime din ce a văzut Jünger, care a străbătut globul în lung şi-n lat! Există multe alte exemple.

istoria umană e o subcategorie atît a evenimentelor zoologice, cît şi a celor geologice.

Acest lucru e în concordanţă cu calmul şi curajul pe care le arată pe măsură ce îmbătrîneşte. Jünger înfruntă bătrîneţea şi moartea direct şi senin. Se deschide încă mai clar transcendenţei şi îmbrăţişării naturii. Probabil cea mai tipică lucrare a acestei perioade e *Die Schere*, al cărei titlu face aluzie la Parcele din mitologia romană, care decideau asupra vieţii şi a morţii. Demnitatea morţii e restabilită, moartea nu e „băgată sub preş" cum se întîmplă astăzi în cele mai avansate societăţi contemporane occidentale. Moartea e integrată într-un fel de ciclu universal, iar implicaţia e echilibrul înţelept, exprimat prin meditaţii profunde şi consolatoare.

II.

Marcus Paul Bullock[11] e unul dintre puţinii analişti care înţeleg pe deplin că vederile lui Ernst Jünger reprezintă, în ultimă instanţă, dilemele angoasante care apar cînd memoria istorică încearcă să se apere de atacul crîncen al copleşitoarei proliferări informaţionale (pp. 10, 13), atitudine împărtăşită de marea majoritate a conservatorilor tradiţionalişti, literari sau nu. El îşi dă seama că multe critici adresate proiectului de modernizare/iluminist trebuie inevitabil incluse în dezbaterea intelectuală publică manifestată de vreo două sute cincizeci de ani şi care acum a ajuns la o răscruce. În fine, Bullock se arată mai înclinat decît aproape oricare alt critic să caute o explicaţie multidimensională a „ochiului violent" al lui Jünger – privirea scrutătoare neobosită care cercetează obiecte şi situaţii şi care a fost atît de des caracterizată ca un mod arhetipal de agresiune.

E clar că nu putem combina în totalitate violenţa şi agresiunea cu virtutea aristotelică a curajului. În multe privinţe, grosul operei lui

[11] Marcus Bullock, *The Violent Eye* (Detroit: Wayne University Press, 1992).

Jünger poate fi interpretat ca explorare a posibilităţilor unui „stoicism al sentimentelor". Să ilustrăm acest lucru cu unul dintre jurnalele sale[12]. Al doilea jurnal parizian se încheie (11 aprilie 1945) cu ideea că ceea ce este (istoric) necesar poate fi observat şi înţeles, chiar dorit sau iubit, şi totuşi poate fi însoţit de multă durere. Aceasta e, cred, cea mai generală temă din *Strahlungen*: dincolo de *Kaukasische Aufzeichnungen* (pp. 152, 163), o lectură atentă arată deja, în 1941, un număr sporit de lamentaţii în legătură cu suferinţa războiului şi de condamnări ale crimelor de război comise de germani, iar aproape fiecare a doua notaţie din anul 1942 e plină de disperare, transformată mai tîrziu în groază, în ciuda măştii stoice. Ultima parte din *Strahlungen* e intitulată „Die Hütte im Weinberg" sau „o colibă într-o vie", cum apare versul 1.8 din Isaia tradus în versiunea autorizată, imagine impresionantă a pustiirii, ruinei şi înfrîngerii care, după temutul profet, erau meritate. Momentele de autentică compasiune nu sînt nicidecum atît de rare pe cît se susţine uneori şi, spre deosebire de alţii, eu consider descrierea execuţiei unui dezertor (29 mai 1941) ca una dintre cele mai impresionante[13]. Jünger însuşi ne lasă să-i vedem crîmpeie din adevărata sa stare psihică (e.g., 9 iulie 1942 sau 22 aprilie 1944) cînd îşi descrie peisajul interior: stînci întunecate şi ceţuri dese pe malul oceanului nimicniciei unde, mic şi singur, fără ajutor de nicăieri, încearcă să-şi păstreze propria „auf verlorenem Posten", ca să-i folosesc propria-i expresie faimoasă.

---

[12] Ernst Jünger, *Strahlungen*, 3 vol. (Tubingen: Heliopolis, 1949); precedată de *Gärten und Strassen* (Berlin: Mittler und Sohn, 1942). Ambele lucrări au apărut ulterior cu unele modificări.

[13] Cîteva remarci întîmplătoare din lucrările de tinereţe ale lui Jünger au fost interpretate ca antisemite, fiind constant amintite (chiar şi de Kiesel, 309-17). Contraponderea dreaptă o constituie prietenia lui caldă şi loială cu un mare număr de evrei (Valeriu Marcu, Serner, Bronnen, Haecker şi mulţi alţii; a se vedea sprijinul lui Paul Celan; cf. Schwilk, 445) precum şi, poate mai important, eforturile lui Jünger de a bloca un mare număr de deportări şi execuţii în timpul carierei sale militare din Paris (Schwilk, 385).

Rezistenţa faţă de modern e surprinsă într-un fel de dialectică. După cum am mai spus, nu e vorba de faptul că lucrările de început ale lui Jünger diferă de cele de mai tîrziu sau sînt anulate de ele. Un mod mai bun de a caracteriza evoluţia acestui autor e prin a spune că, după 1949, sînt aduse obiecţii cumva similare procesului de modernizare aflat în desfăşurare (în sens weberian), dar în termeni maturi, raţionali şi plauzibili, pe cînd opera de tinereţe recurge la formulări de un radicalism juvenil, lucru care le face în mare măsură contraproductive. În orice caz, e destul de evident că, începînd cu anii 1930, Jünger e dispus să extindă domeniul moştenirii culturale astfel încît să cuprindă istoria naturală (geologia, ariile de răspîndire a insectelor, formele şi culorile botanice), poziţionîndu-se deliberat în tradiţia lui Buffon, Goethe, Bernardin de Saint-Pierre, Chateaubriand, poate chiar Thoreau; el împărtăşeşte cu această tradiţie părerea conform căreia structurile domeniului biologic ar trebui considerate în termeni (aproape) cultural-istorici.

Jünger se află, cred, pe calea cea bună, chiar şi atunci cînd demersul său pare cumva incomod. Accentul său pe integritate şi demnitate a trupului şi sufletului uman, înţelegerea esteticului ca multiplicitate, căutarea neobosită a unei ştiinţe umanizate, eforturile încăpăţînate de a dobîndi oarecare putere asupra multiplelor feţe ale tehnologiei moderne, distincţia pe care o face între ordine şi ştiinţă, *Wissenschaft* şi *Wissen*, între *Zahlen und Götter*[14], toate indică acest lucru.

Problema privirii scrutătoare poate şi ea să fie abordată într-o varietate de moduri. Personal, înclin să fiu impresionat de confesiunea lui Jünger despre natura „defensivă" a acesteia: numărul şi natura percepţiilor cresc exponenţial, pur şi simplu nemailăsînd loc pentru reflecţie şi nici măcar pentru frică (e.g., vezi cel de-al doilea jurnal parizian, la data de 26 noiembrie 1944).

---

[14] Ernst Jünger, *Zahlen und Götter* în 1973, *Der Weltstaat* în 1960. Vezi şi distincţia între „Erfindung" şi „Erdichtung" (secţiunea 63 şi în alte locuri).

Un cadou potrivit pentru discutarea problemei scrutării atente e cel al dezbaterii despre *atenţie* în calitatea ei de categorie filozofică, care are loc în decursul secolelor al XIX-lea şi al XX-lea, şi încă de la declaraţia lui Goethe (într-un jurnal din 1786), conform căreia scopul nostru ar trebui să fie „mit einem stillen feinen Auge betrachten" (contemplarea cu un ochi calm şi pătrunzător). În orice caz, virulenţa satirică a lui Evelyn Waugh sau gravitatea lucidă a unui Andrew Lyttle nu diferă esenţial de răceala de diagnostic a viziunii lui Jünger asupra peisajului social şi natural.

Loialitatea manifestată de Jünger faţă de ideea „ordinii din natură" şi a existenţei unui nivel metafizic sau ontologic al existenţei e, desigur, un fel de erezie în ochii celor care cred în dogma procesualităţii pure (Bullock, 63-68). Să consideri aceasta un fel de vină mi se pare, însă, puţin cam provincial. Acest punct de vedere nu a fost niciodată acceptat ca adevăr absolut, nici în trecutul occidental (pînă acum două sute de ani, doar o neînsemnată minoritate va fi aderat la el), şi nici în oricare altă cultură extra-europeană. Jünger poate că are sau nu dreptate neîmpărtăşind nişte convingeri atît de larg răspîndite, dar cu siguranţă atitudinea sa nu e idiosincratică: se aliniază doar la majoritatea istorică şi geografică.

Concluzia mea este că, în măsura în care ne îndreptăm către o viziune serios revizuită a umanismului, una mai curînd globală decît eurocentrică, bazată pe dialectica dintre centralitate şi marginalitate, e foarte probabil ca, paradoxal, statura lui Jünger să crească. El e un martor important cînd vine vorba de luptele şi dilemele care în prezent, pentru aşa-numita lume a treia, sînt la fel de importante cum erau pentru unele teritorii din Europa acum cincizeci sau o sută de ani. (În Germania şi în Rusia, modernizarea a întîmpinat o mare opoziţie, amîndouă trecînd prin teribile suferinţe în lupta cu ea.) Scrierile lui Jünger se referă constant la chinurile şi dispariţia lumii premoderne, fiind pline de dezorientare furioasă, refuzuri impulsive, încercări de a găsi valori tradiţionale stabile, îndoieli chinuitoare

despre tehnologia raţionalistă, eforturi disperate de salvare a demnităţii umane.

Toate aceste reacţii sînt familiare conştiinţei intelectuale contemporane din multe zone non-europene; descrise fiind cu atîta talent, profunzime şi înţelepciune de acest autor, ar putea fi extrem de atractive în viitor. În acest sens, nu mai e un lucru atît de neobişnuit să prevezi că Jünger poate fi discutat şi din perspectiva unui umanism (reînnoit). Tocmai evaluările noastre schimbătoare în problema alterităţii fac imperativă o analiză detaliată şi nuanţată a operei lui Jünger. Avem aici de-a face cu un tip de umanism iniţiat, probabil, de către cineva ca Chateaubriand, dar în care, de fapt, accentul pe problemele planetare devine mult mai evident.

Prin urmare, trebuie să insistăm asupra dublei tensiuni care însoţeşte opera lui Jünger şi care, cu toate acestea, se desfăşoară în interiorul unui orizont unitar.

Prima tensiune sau polaritate e cea dintre universalitate şi individualism. Cu siguranţă, scrierile lui Jünger fac apologia omului şi a nobleţii sale în momentele de mare primejdie, întărind temeliile persoanei în deplina sa libertate şi demnitate, spre deosebire de forţele nivelatoare şi umilitoare ale societăţilor născute din extrema dreaptă şi extrema stîngă şi (din păcate!) din ideile centrului socio-politic. Teoria sa asupra „anarhului", menţionată pe scurt mai sus, e o ilustrare perfectă. Felul în care înţelege eroismul şi curajul e, la rîndul lui, remarcabil. Oricum, acesta e un subiect discutat de prea multe ori şi nu are rost să repet ceea ce alţii deja au spus amănunţit.

Problema e că Jünger ne prezintă o filozofie a culturii înglobată în geologie şi cosmologie, călăuzită de forţe obscure care îşi au originea, în ultimă instanţă, în diverse versiuni ale transcendenţei. Jurnalele sale de călătorie acoperă globul, iar filozofia sa asupra timpului şi istoriei se învecinează cu valorile astrologice şi mitice. Astfel, el trece dincolo de Bernardin de St. Pierre sau de alţi scriitori ai secolului al XVIII-lea, cu care se înrudeşte în mai multe privinţe.

La fel ca Chateaubriand şi ca teoreticienii „marelui lanţ al fiinţei"[15], Jünger afirmă continuitatea dintre natură şi societate, lucru care temperează individualismul puternic al scrierii sale. De fapt, nu o dată el sugerează că „individuaţia" implică *o pierdere* a rezervelor de substanţă vitală. (Acest lucru va fi, desigur, relevant pentru orientarea ecologică a fraţilor Jünger, care a fost mult prea rar recunoscută de adversarii lor.)

A doua mare tensiune e cea dintre local şi universal. Jünger se declară „naţionalist" (iubitor al Germaniei „eterne" şi „sfinte" proslăvite de la romantici şi pînă la curajosul rebel antifascist Stauffenberg) şi adept al „Heimat"-ului, al colţului de lume ferit şi sigur care constituie mediul lui imediat. Astfel, el face apologia atît a naţiunii, cît şi a provinciei regionale, specifice.

În ciuda acestor componente evidente, e izbitor să observăm modul în care Jünger încearcă necontenit să *se separe*, să creeze distanţă, să se transforme în exilat, aproape într-un nomad. În perioada 1933-1945 nu a emigrat, însă a călătorit mereu înainte şi după această perioadă. De fapt, e interesant că înainte de 1950 şi-a schimbat permanent domiciliul. Ca adolescent, a fugit de acasă ca să se mute în Africa şi să devină membru al celebrei „Legiuni Străine Franceze", din care tatăl său a reuşit cu destulă greutate să-l extragă. Astfel, plecarea, ruperea de mediu e emblematizată de timpuriu. O privire atentă asupra naraţiunilor sale de război (din cel de-al doilea război mondial dar, chiar mai semnificativ, din primul) ni le înfăţişează ca şi cum ar fi spuse de la capătul unui telescop[16]. E

---

[15] Vezi Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936), pentru o prezentare detaliată şi competentă a problemelor implicate.

[16] John King, *„Wann hat dieser Scheisskrieg ein Ende?": Writing and Rewriting the First World War*, tradusă de Till Kinzel (Schellroda: Antaios, 2003). Aceasta e o carte foarte interesantă deoarece demonstrează, pe baza notelor şi textelor scrise de mînă de către Jünger, că acesta era foarte

ciudat că toți comentatorii par să nu fi observat acest stil narativ. Jünger a fost un exilat și un călător în Germania imperială, un străin în Republica de la Weimar, un dizident în Germania nazistă, un sihastru rătăcitor în lungile decenii ale Republicii de la Bonn. Pentru mine e fascinant că acest auto-proclamat naționalist a avut atît de puțin de spus cînd cele două Germanii s-au reunit, în 1989: a preferat să scrie o scurtă carte despre cum a văzut cometa Halley de două ori într-o viață[17].

Probabil alteritatea supremă e atinsă de Jünger în două volume, unul despre insecte, celălalt despre experiențe cu droguri[18]. Multă cerneală a curs în încercarea de a explica preocuparea insistentă și pasionată, de o viață, a lui Jünger pentru entomologie, în care a ajuns la o competență de profesionist. Cred că explicația e una simplă (și poate fi confirmată de multe observații directe, personale): Jünger a găsit în lumea insectelor un stil de viață complet diferit, o diversitate a formelor de existență și a aspectului care l-au atras puternic tocmai pentru că îl scoteau din „normalitatea" înrudirii umane. În schimb, experiențele sale rare, dar nestingherite (și care au întrecut orice așteptări) cu tot felul de droguri l-au scos din sine,

---

departe de a fi un admirator necritic al activităților marțiale nonstop, fiind, de fapt, la fel de exasperat de „războaiele lungi" ca oricare alt om.

[17] Ernst Jünger, *Zweimal Halley* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1987). În legătură cu problema alterității, e foarte simptomatic faptul că Jünger și-a schimbat școala de unsprezece ori, iar în perioada interbelică s-a mutat practic o dată la doi ani dintr-un oraș în altul (numai după 1950 și-a găsit un loc stabil, în Wilflingen, iar eu bănuiesc că aceasta s-a datorat, în mare parte, măririi considerabile a colecției sale de cărți, insecte și obiecte, lucru care ar fi făcut mutarea o povară).

[18] Ernst Jünger, *Subtile Jagden* (Stuttgart: Klett, 1967) și *Annäherungen: Drogen und Rausch* (Stuttgart: Klett, 1970). Jünger a fost un entomolog marcant, cîteva specii îi poartă numele. În ceea ce privește drogurile, era bun prieten cu Dr. Albert Hoffmann, inventatorul LSD-ului, și a făcut experimente cu droguri (aproape mereu sub supraveghere).

dîndu-i trăiri onirice ciudate: au extins sinele, dar l-au şi contractat. Această interpretare e încurajată de bogata viaţă onirică a lui Jünger, cel puţin începînd cu mijlocul anilor 1930 (*Das abenteurliche Herz*), o altă călătorie, într-o lume radical diferită, alienată, una chiar mult mai diferită de cea prezentată de autor în jurnalele sale de călătorie transcontinentale.

Nu putem decît să concluzionăm că, în ciuda propriei percepţii, Jünger e „un cetăţean al lumii", un scriitor iremediabil înstrăinat de orice perioadă istorică în care s-ar găsi. Probabil cea mai serioasă interpretare a operei lui Jünger ca întreg rămîne cea dată de Peter Koslowski[19] care încearcă să unifice multitudinea de genuri prezente timp de optzeci de ani sub denumirea de ultim mare cîntec epic al epocii. După opinia acestui critic, Jünger nu doar combină esteticul, filozoficul şi religiosul în naraţiune, dar şi descrie, sub semnul mitului, evoluţia treptată a omului de la războinic la „muncitor" şi, în ultimă instanţă, la simplitate, în timpul secolului al XX-lea – una tragică şi telurică, probabil un fel de reîntoarcere.

---

[19] Peter Koslowski, *Der Mythos der Moderne: Die dichterische Philosophie Ernst Jüngers* (Munchen: Fink, 1991). Acest studiu original şi inteligent nu e fără cusur. Are marele merit de a pricepe că scrierile lui Jünger pot fi înţelese doar ca combinaţie a poeticului cu filozoficul, teologicul şi miticul. Pe de altă parte, concluzia (sau „epilogul") are cîteva confuzii, repetă argumentul pentru „gnosticism" (pe care Harold Bloom l-a folosit doar cu cîţiva ani în urmă în legătură cu romanticii britanici) şi mai repetă clişeul uzat al fascismului/esteticismului. Ca mulţi alţi critici germani, Koslowski insistă excesiv pe Jünger cel de început. Cartea sa e prea „episodică": se concentrează pe tipuri şi caractere epice; îl face pe Jünger cel de mai tîrziu cumva dependent de cel de început. Ceea ce ne *trebuie* cu adevărat e o descriere a evoluţiei organice a lui Jünger de la nestatornicia pasionată a tinereţii la deplina maturitate. Koslowski se află pe calea cea bună, însă nu îndeplineşte această cerinţă.

III.

În ciuda interpretării comprehensive și „universale" date de Koslowski, rămîne un fapt surprinzător – aflat mult dincolo de disputa pe marginea implicațiilor ideologice/politice ale operei lui Jünger: acela că prea puțin interes au arătat criticii față de o *abordare comparatistă* a acesteia. Prin „comparatistă" înțeleg aici așezarea într-un continuum multidimensional. Această lipsă în cercetare e, desigur, relativă. Există deja cîteva lucrări preliminare. Astfel, au fost făcute unele comparații între scrierile lui Jünger și unele părți ale producției literare și intelectuale a trecutului. De exemplu, găsim în cea de-a doua categorie referințe literare la *Goethezeit* într-un sens larg (nu în ultimul rînd stilistic), care include romantismul german și european, și mai ales la Goethe[20]. Similar, a fost ușor de observat că *moralismul* francez (de la La Rochefoucauld la Chamfort și Rivarol), Lichtenberg, *Parerga und Paralipomena* a lui Schopenhauer și Nietzsche au fost surse de inspirație și standarde pentru multe lucrări scrise de Jünger. Eroismul homeric al Greciei antice a fost degrabă recunoscut de cititori și critici ca sursă jüngeriană, influența timpurie a lui Ariosto a fost subliniată de Jünger însuși[21], iar familiaritatea sa cu epicul și cronicile vechi scandinave și germanice era destul de clară[22]. Fantasticul și oniricul sînt adesea analoage celor din

---

[20] Există o dizertație, încă nepublicată, a unui tînăr coreean Wonseok Chung (Universitatea din Heidelberg) care prezintă în detaliu influența lui Goethe asupra lui Jünger (vezi Kiesel, 686).

[21] Kiesel, *Ernst Jünger. Die Biographie*, 42, 130, 192.

[22] Vezi Bertil-Haggman, *Essays on Ernst Jünger: Prognoses and History* (Hastveda: Auto-publicată, 2007), 1-5; și Kiesel, 178, arată că titlul „Stahlgewittern" e împrumutat din mitologiile nordice. Incidental, s-a subliniat (Schwilk și alții) că *In Stahlgewittern* reprezintă, din toate cărțile lui Jünger, cartea cu cea mai mare circulație. Nu atribui multă importanță acestui amănunt. *Werther*, a lui Goethe, ar putea foarte bine să aibă o circulație totală mai

Die andere Seite, a lui Alfred Kubin, splendidei lui opere grafice. Aceasta e în tradiţia lui Edgar Allan Poe (care merge pînă, mai ales, la Rimbaud, după cum arată volumele lui Bohrer şi Meyer), lucru des menţionat de Jünger însuşi şi de cîţiva critici. S-ar putea adăuga aici o cantitate uriaşă de povestiri despre piraţi, naufragii şi explorări geografice, care reprezentau, probabil, mai mult decît un simplu hobby de lectură. Astfel că, pînă la un punct, au fost iniţiate studii comparatiste.

Contextualizările sînt, însă, încă incomplete, după părerea mea, şi am putea obţine rezultate şi mai interesante dacă le-am împinge în direcţia prezentului. Bullock (172-76 şi în multe alte locuri) a observat foarte atent (deşi fără a intra în profunzime) unele paralele în ceea ce priveşte modul, registrul şi tematica lui Jünger şi Walter Benjamin, Theodor Adorno şi alţi autori care altfel diferă net ideologic de Jünger. S-a arătat corect (de către Kiesel, e.g., 398-99) că lucrările care se înscriu (cel puţin după părerea mea) între cele mai remarcabile realizări ale lui Bertold Brecht, piese cum ar fi *Der Jasager und der Neinsager* (1930) sau *Die Massnahme* (1930) sînt, din punctul de vedere al stilului şi chiar al conţinutului (şi aproape şi al ideologiei), apropiate de rigidităţile estetice radicale ale lui Jünger din timpul acelor agitate zile ale istoriei germane. Marcel Jouhandeau, din Franţa, a fost un contemporan şi un prieten care e în mai multe feluri înrudit cu Jünger (alegerea vehiculului literar, suprapunerea detaliilor realiste cu comentariul aforistic şi altele). Principala lucrare a lui Julien Green a fost jurnalul său incredibil de lung, acoperind întreaga viaţă, lucru care ne aminteşte de ambiţioasele aspiraţii ale lui Wordsworth şi Coleridge de a-şi replica dezvoltarea de-o viaţă în scris: să-şi transfere evoluţia personală într-o construcţie scriitoricească (evident, în tradiţia Sfîntului Augustin şi a lui Rousseau). Ar fi fascinantă examinarea în profunzime a paralelelor dintre Jünger şi

mare decît *Tasso*, a aceluiaşi, însă acest lucru spune puţine despre greutatea sa intrinsecă în interiorul operei lui Goethe ca întreg.

William Morris (scriitor care, din cîte ştiu, nu era cunoscut lui Jünger), mai ales în ceea ce priveşte amestecul dintre mitologiile nordice şi socialismul utopic (combinaţie care ne reaminteşte de mult-suspectatul „Nationalbolschewismus" al foarte tînărului Jünger). (Koslowski argumentează că, de fapt, Jünger a dus la bun sfîrşit ceea ce pentru marii romantici rămăsese fragmentat; personal, cred că Goethe şi Chateaubriand se numără printre excepţiile principale.) La o privire mai atentă, vedem că Georges Bataille (urmaşul suprarealiştilor) are strînse afinităţi intelectuale cu Jünger. Cîteva poezii şi piese scrise de Auden în perioada sa marxistă (anii 1930) exprimă aceeaşi emoţie juvenilă în faţa eroismului bărbătesc ca şi lucrările din tinereţe ale lui Jünger. În aceeaşi linie de gîndire, scriitori ca Ernest Hemingway, Antoine de St. Exupéry, Henri de Montherlant şi T.E. Lawrence au avut atitudini comparabile cu a lui. „Decizionismul" de tinereţe al lui Jünger nu diferă prea mult de acela al eroilor lui André Malraux. Atitudinea de teamă şi respect a lui Jünger faţă de sublimul natural îşi găseşte perechea în poeziile lui Robinson Jeffers. Aş merge pînă într-acolo încît să susţin că lucrările *Armata roşie* (1926), a lui Isaac Babel şi *Înfrîngere* (1927), a lui A. Fadeev, scriitori comunişti, vădesc asemănări izbitoare. Sînt sigur că s-ar putea găsi multe alte exemple.

În fine, trebuie să observăm că există o legătură între Jünger şi unii autori de după apariţia principalelor sale opere, care, din punct de vedere geografic şi cultural, par total străini. Mă refer la scriitorii din lumea a treia sau la scrierile postcoloniale. Într-adevăr, o tematică centrală aici e bazată pe tensiunea dintre „modernizare/globalizare" şi identitate tradiţională. E inutil să înşiruim acum o lungă serie de nume, din moment ce subiectul e aproape general. (Ne putem gîndi la libianul Al-Koni, la unii mari scriitori nigerieni şi, în alt fel, la „realismul magic" al scriitorilor din America Latină.)

Acest capitol nu poate merge mai în detaliu cu toate aceste exemple, în schimb poate analiza mai amănunţit *un singur* caz care arată, cred, destul de convingător, că nu putem vorbi de „unicitate", de „singularitate" în opera lui Ernst Jünger ci că, mai degrabă, acesta

face temeinic parte din curentul principal al literaturii occidentale, că are aceleaşi preocupări cu mulţi alţi autori din trecut şi din prezent. Probabil ar trebui să-mi cer scuze pentru meticuloasa prezentare a unor scriitori şi lucrări diferite de corpusul jüngerian, dar sper că cititorul atent va înţelege felul în care apelul la ele a venit în sprijinul argumentelor susţinute în acest capitol.

IV.

Comparaţia noastră va începe cu Evelyn Waugh, va continua cu Walter Scott şi se va întoarce la concluziile şi explicaţiile referitoare la Ernst Jünger. Evident, se pot face aplicaţii similare pe alţi autori, însă nădăjduiesc că aceasta va fi de ajuns.

Desigur, Evelyn Waugh nu a fost nicidecum un simplu autor „de epocă", talentat în surprinderea obiceiurilor, limbii şi moravurilor unui anumit loc şi timp, dar incapabil să descrie forţele acţiunii sociale şi dimensiunile istorice ale societăţii. E destul să ne uităm la romanul său de începuturi, *Un pumn de ţărînă*, care porneşte, într-adevăr, de la elementul personal (probabil autobiografic), însă curînd dezvăluie mult mai multe.

Astfel, în mod uimitor, chiar de la începutul povestirii găsim descrierea conacului „Hetton Abbey" şi, inevitabil, a relaţiei dintre această proprietate somptuoasă şi actualul ei proprietar, Tony Last – care are un nume cum nu se poate mai nimerit*. Ochiului neavizat conacul îi pare întruchiparea tradiţiei istorice seculare păstrate cu dragoste şi respect. De fapt, în acord cu clişeele religioase ale „invenţării Angliei"[23], Hetton Abbey e o clădire care, sub toate aspectele

---

* Engl. *last* = ultim (*n.t.*).

[23] E. Hobsbawn şi Terence Ranger, ed., *The Invention of Tradition* (Cambridge şi New York: Cambridge University Press, 1983); Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality* (Cambridge şi New York: Cambridge University Press, 1992). Cf. Şi Mark Girouard,

esenţiale, nu e mai veche de şaptezeci de ani (la vremea cînd are loc acţiunea): un fals istoric. Caracterul ei neogotic e sugerat minunat de către narator:

„Însă aspectul general şi atmosfera locului; profilul crenelurilor pe cer; turnul cu orologiu din mijloc, în care, la fiecare sfert de ceas, dangătele de clopot mai că tulburau şi cel mai profund somn; aerul sumbru de catedrală al sălii principale, cu boltă încrucişată şi zugrăvită cu romburi aurii şi roşii, susţinută de coloane de granit şlefuit cu capiteluri dăltuite, luminată pe jumătate în timpul zilei, de ferestre arcuite pe care blazoanele luceau stins, iar în timpul nopţii de un mare candelabru de alamă şi fier forjat, acum electrificat şi cu douăzeci de becuri; palele de aer cald care se ridicau pe neaşteptate dinspre podea, prin grilajele trilobate de fontă, ale vechiului radiator de dedesubt, sunetul cavernos al coridoarelor mai îndepărtate unde, din economie, ţevile erau închise; sala de mese cu dormitoarele cu paturi mari, cu fierăria din alamă, fiecare cu cîte o friză de text gotic şi cu nume luat din Malory, Yseult, Elaine, Mordred şi Merlin, Gawaine şi Bedivere, Lancelot, Perceval, Tristram, Galahad, propria lui cameră de toaletă, Morgan le Fay, şi cea a Brendei, Guinevere, cu pat baldachin, pereţi acoperiţi de tapiserii, şemineu ca un cavou din secolul al treisprezecelea şi bovindou de unde puteai număra vîrfurile de clopotniţă a şase biserici – toate aceste lucruri cu care Tony crescuse erau pentru el izvorul unei mulţumiri şi încîntări statornice; lucruri de dragă amintire şi mîndră posesie"[24].

Waugh ne arată foarte clar că avem de-a face cu un construct al imaginaţiei sociale; data invenţiei e 1864, drept la mijlocul epocii victoriene; nostalgia înduioşătoare e strîns împletită cu lipsa de gust.

The Return to Camelot: Chivalry and the English Gentleman (New Haven şi Londra: Yale University Press, 1981). Literatura critică despre toată această problemă a „invenţiei" e, desigur, enormă de acum.

[24] Evelyn Waugh, *A Handful of Dust* (1934; Boston: Little, Brown & Co., 1962), 13-14.

Şi mai semnificativ e un fapt istoric abia pomenit de Waugh: ceea ce fusese „odinioară una dintre reşedinţele de vază ale comitatului" a fost, chiar de la începuturile sale, rezultatul expropierii şi dislocării – aşa cum arată numele, Hetton Abbey* era una dintre proprietăţile bisericeşti secularizate de Henric al VIII-lea şi dăruite unui baron [25]. În mod clar, Waugh se înscrie în tradiţia perfect articulată a lui Gilbert Keith Chesterton: demistificarea tradiţiilor „seculare" şi dezvăluirea realităţilor intenţionalităţii moderne pe care o ascund faţadele.

Romanul e centrat pe eforturile disperate ale lui Tony Last de a se agăţa de o iluzie. Negocierile de divorţ cu soţia sa adulterină pe care el le pornise fără nici un chef sînt întrerupte cu hotărîre de îndată ce lui Tony i se pare că Hetton Abbey ar putea fi în primejdie. Acesta e, desigur, un punct de răscruce decisiv în roman pentru Tony, adulterul sau chiar pierderea unui fiu par mai puţin importante decît relaţia sa vitală cu propriul sine (fals). Mai tîrziu, aflat în drum spre jungla amazoniană, Tony continuă să viseze:

„În gînd vedea Cetatea, Strălucirea, Locul cu Ape, Curcubeul de Culori, Efluviile Aromatice. Imaginea era foarte clară în mintea lui: gotică, toată numai turnuri şi foişoare, gurguie, creneluri, bolţi în cruce, dantelării de piatră, pavilioane şi terase, un Hetton transfigurat, cu flamuri şi blazoane fluturînd în vîntul lin, totul luminos şi translucid; o citadelă de mărgean, coroană pe creştetul unui deal înverzit presărat cu margarete între crînguri şi izvoare; o tapiserie vie cu fabuloase animale heraldice şi uriaşe flori simetrice" (p. 222).

Bineînţeles că, în loc să găsească acest loc utopic (Hetton în absolut, de fapt), Tony sfîrşeşte (cel puţin într-una din cele două variante de încheiere a romanului) în capcana anostei şi repetitivei atmosfere victoriene: comedia neagră a lui Dickens ca substitut al

* Engl. *abbey* = mănăstire (*n.t.*).

[25] E.g., Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England c.1400 – c.1580* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1992).

tragediei (aceasta e şi o analogie cu propriile strategii scriitoriceşti ale lui Waugh).

În acest context simbolic şi ideologic, greşeala teribilă a lui Tony Last ar trebui să fie clară cititorului, conform filozofiei istoriei dezvoltate de Waugh. Tony a identificat continuitatea şi stabilitatea valorilor cu prezenţa lor fizică în obiecte trecătoare. S-a dovedit incapabil să *transfere valorile*. A ignorat calitatea spirituală absolută a valorilor şi puterea lor de a migra în diverse produse istorice şi de a-şi găsi întrupări alternative, păstrîndu-şi, în acelaşi timp, energiile benefice. Istoria trece, se şi întoarce. Împrejurările variază, însă valorile sînt constante, chiar cînd nu sînt ataşate obiectelor sau locurilor fizice efemere[26].

Înţelegem că, în „structura de adîncime", chiar şi *Un pumn de ţărînă* (şi, *a fortiori*, alte romane de Waugh, după cum vom vedea) se poate încadra în romanul istoric. Romanul istoric de la începutul secolului al XIX-lea, aşa cum a fost creat de Walter Scott, era o dezbatere filozofică despre cum se putea face faţă progresului istoric într-un mod mai uman şi mai puţin dureros. Romanul istoric scottian a fost un instrument antirevoluţionar folosit la reconcilierea progresului cu stabilitatea.

V.

Cînd Sir Walter a trecut de la poezia narativă la ficţiunea în proză, prima sa carte şi cea fundamentală, *Waverley*, a abordat problema ţării sale natale, Scoţia, aflate în dilema identităţii şi schimbării imitative. Multitudinea de informaţii se loveau de o structură

[26] Jünger însuşi argumentează în *Der Weltstaat*: conservatorul păşeşte lent în urma evenimentelor; cînd le ajunge din urmă după două sau trei generaţii, ar putea să i se pară „învechită" starea de lucruri produsă de strămoşii „furtunoşi" sau „revoluţionari". Cazul lui Tony Last e, desigur, un exemplu excelent al acestui tip de comportament.

cristalizată cu o textură informaţională minimă. Deja în secolul al XVII-lea, iar apoi mult mai dramatic şi acut, în secolul al XVIII-lea, Scoţia se confrunta cu problema de a se alătura Angliei, vecinul cel puternic de la sud, pe drumul spre progres, sau (dimpotrivă) să încerce să-şi menţină independenţa şi modul de viaţă specific, tradiţional. În *primul* caz, existau multe avantaje: un mai bun nivel de trai, un orizont mai larg al naţiunii faţă de lume, posibilităţi sporite de realizare individuală, mai multă libertate de acţiune, de alegere, de gîndire pentru fiecare om. Existau şi dezavantaje clare: dizolvarea într-o comunitate mai mare dar mai puţin structurată; pierderea sentimentului de securitate dat de multiplele legături dintre oameni; ruperea cu trecutul; pierderea treptată (şi, poate, irevocabilă) a „sufletului" şi „farmecului".

Al doilea caz era exact invers. Scoţia îşi putea prezerva mîndria şi identitatea, sinele autonom, continuitatea, însă astfel s-ar fi condamnat în acelaşi timp la imobilitate, tăindu-şi căile de acces la reţeaua mondială de valori, la dezvoltare. Cum se poate negocia progresul? Aceasta e întrebarea care i-a preocupat pe mulţi intelectuali scoţieni şi, cu siguranţă, pe Walter Scott cînd a scris *Waverley* şi seria de romane continuatoare. (În diverse feluri, această dilemă sau opţiune se repetă roman după roman – lucru inevitabil, de vreme ce ar putea fi definite ca variante ale temei din prima carte.)

Scott nu dorea să accepte total şi nenuanţat nici una dintre cele două soluţii. În schimb, se străduia să găsească o cale *de mijloc* în care să se poată întîlni şi conlucra cele mai bune aspecte din fiecare caz. *Waverley* e de-a dreptul un *Bildungsroman*, un roman al dezvoltării educaţionale, în care (acţiunea e plasată în 1745, cînd are loc a doua mare revoltă anti-engleză din Scoţia) un tînăr naiv se află în faţa mai multor oferte privitoare la viitorul său. Semnificativ, el are mai mulţi părinţi sau taţi „alternativi"; va trebui să aleagă între ei, decizîndu-şi astfel, în parte, viitorul. Tot aşa, are mai multe opţiuni de căsătorie; din nou, opţiunea nu-i va influenţa numai propriul viitor, ci şi (într-o oarecare măsură) rezultatul campaniei militare şi politice declanşate

pentru destinul Scoției. Tînărul Waverley e astfel constrîns să ia hotărîri în legătură cu trecutul și cu viitorul, deopotrivă. Opțiunile sale genealogice și matrimoniale sînt, în ultimă instanță, opțiuni valorice și orientări psihologice care vor modela drumul istoric al societății căreia îi aparține.

După multe ezitări, puțină suferință și cîteva primejdii autentice, Edward ajunge la o soluție fericită. Se va însura cu Rose Bradwardine, fiica unui nobil bine integrat în noua ordine socio-economică (hanovriană) dar care păstrează ornamentele cel puțin exterioare ale modului de viață tradițional (nu lipsite de trăsături comice), imitînd ceea ce acum a devenit o „tradiție" artificială. El va respinge paradigma reacționară/revoluționară întruchipată de Fergus și Flora MacIvor (cu vasalii lor) și structurile arhaice pe care le implică. Va deveni „moștenitorul general", întrucît va aduce laolaltă averile lui Everard și Richard Waverley, Phillip Talbot și Cosmo Bradwardine prin faptul că nu respinge nici ramura „sudică", nici ramura „nordică" a arborelui său genealogic.

Semnificativ, în toate aventurile prin care trece, Edward Waverley va rămîne unul dintre cele mai pasive personaje ale cărții, onorabil și curajos, dar lipsit de inițiativă și (adesea) de înțelegerea deplină a evenimentelor care tind să-l copleșească.

Acest scenariu e repetat neobosit în alte romane, din diverse unghiuri. În *Rob Roy*, tînărul scoțian Frank Osbaldistone, educat într-un mediu comercial și rațional, se găsește aruncat într-o lume a violenței arhaice, a cruzimii instructive și a ilegalității individualiste nemiloase (dovedite nu numai de familia MacGregor, dar și de cea a lui Frank). Figuri „intermediare" precum Bailie Nicol Jarvie și verișoara sa (și viitoarea sa soție) Die Vernon îl ajută pe Frank să-și găsească drumul și să devină, în final, moștenitor atît al raționalității, cît și al sensibilității (nu cîștigă numai un conac scoțian, ci și o soție romano-catolică), la fel ca Edward Waverley. În *Old Mortality,* tînărul Henry Morton, un prezbiterian moderat, și rivalul său manierat și civilizat, Lord Evandale, împreună cu Edith Bellenden simbolizează

soluţia scoţiană a „căii de mijloc", a reconcilierii civilizate, opuse extremismului plin de cruzime al lordului Claverhouse, comandorul regalist, şi fanatismului sumbru al partizanilor presbiterianismului scoţian, atitudini sortite pieirii, pe termen lung, după Walter Scott. Similar, într-un roman aproape contemporan, *Colecţionarul de antichităţi*, genealogia şi redescoperirea comorii îngropate alcătuiesc firul tematic; absolut modernul Maior Neville („Lovel") se dovedeşte adevăratul moştenitor al Castelului Glenallan, cel gotic şi misterios. Într-o manieră uşor mai indirectă, *Ivanhoe* tratează o problemă similară: cum să se împace ordinea care se va instaura după Cucerirea Normandă cu rezistenţa îndîrjită a elementelor anglo-saxone rămase. (Cooper avea să investigheze această dilemă la scară mai largă: valorile băştinaşilor amerindieni versus imigraţia europeană şi modernitatea ei.) Probabil cel mai bun exemplu e *Redgauntlet*, în care victoria noii ordini raţionale şi modernizatoare e uşor de văzut şi larg acceptată. Şi aici avem de-a face cu un erou pasiv, Darsie Latimer, care e premiul acestui joc cu miză mare.

VI.

Aceste romane încearcă să explice un adevăr al filozofiei istorice: anume, că valorile pot fi păstrate şi în moduri *diferite* de cele evidente şi vizibile. Valorile pot fi *detaşate* de suportul lor fizic: de clădiri şi unelte, de obiceiuri şi coduri vestimentare, de structurile şi normele sociale; ele pot *migra* în forme alternative ale producţiei sociale, îşi pot chiar găsi alte idiomuri, expresii şi contexte, păstrîndu-şi totuşi propria esenţă. Alienarea poate şi trebuie să fie inversată – devenind astfel o forţă benefică. Continuitatea nu e obligată să se limiteze la stabilitate fixă, rigidă; reforma treptată şi schimbarea articulaţiei sînt la fel de bune ca factori stabilizatori.

Succesul copleşitor al acestui gen nou inventat în Europa, America de Nord şi, mai tîrziu, chiar în afara Europei, e bine docu-

mentat. Pentru aproape un secol şi jumătate, gustul şi obiceiurile publicului cititor au fost literalmente schimbate. Cum se explică această enormă atracţie? Adevărul e că, dacă ne uităm la cei care au urmat imediat lui Scott – James Fenimore Cooper, Balzac cu al său *Les Chouans* (1829), unii romantici germani (Achim von Arnim, Willibald Alexis şi alţii), Puşkin cu *Kapitanskaia Docika*, Manzoni cu *Logodnicii*, vedem că sînt intens concentraţi asupra aceluiaşi set de opţiuni şi adevăruri ca şi Scott. Năvala modernismului (proces care a devenit tot mai important timp de cîteva secole, de la Renaştere, reforma religioasă şi explorarea geografică) a fost dintr-o dată tangibilă ca rezultat al coincidenţei cîtorva evenimente altfel distincte: revoluţia industrială engleză, sentimentul răspîndirii inevitabile a democraţiei prin revoltele socio-politice franceze şi de alte origini, teama de „războaiele mondiale" militare, mobilitatea demografică, accelerarea generală a vieţii. Astfel de probleme constituie însăşi substanţa meditaţiilor de o viaţă ale lui Goethe (în *Wilhelm Meister*, *Faust* şi în altele)[27]. Contemporana sa, Germaine de Staël, poate fi luată ca exemplu între mulţi intelectuali francezi cu adevărat liberali care erau, cu toate acestea, dezgustaţi de oribila violenţă a Revoluţiei franceze şi de metodele dictatoriale ale regimului bonapartist care a urmat. Madame de Staël vedea istoria ca proces simultan de desfăşurare şi recuperare: cele două activităţi erau, pentru ea, complementare, şi nu opuse. (În această privinţă, *De l'Allemagne* ar putea fi chiar şi mai elocvent decît scrierile sale cu caracter politic mai imediat, sau decît romanele ei. Într-adevăr, Mme de Staël încearcă acolo să ne convingă că marea atracţie a literaturii germane constă în felul în care originalităţile sale trimit la valorile fundamentale, vechi de secole, ale *oricărei* literaturi, ale literaturii în esenţa sa.)

[27] Virgil Nemoianu, *The Triumph of Imperfection: The Silver Age of Sociocultural Moderation in Europe 1815-1848* (Columbia: University of South Carolina Press, 2006), 37-52.

Ar trebui să repetăm că, deşi începutul secolului al XIX-lea a fost epoca în care aceste probleme au fost intens analizate (aproape obsesiv!), nucleul problemei (Cum reacţionează psihicul uman la progresul istoric? Cum răspund structurile umane la schimbarea istorică?) este el însuşi *o constantă* a discursului literar general, de la cele mai vechi documente scrise şi pînă în ziua de azi. *Orestia* lui Eschil, *Ghilgameş*, nenumărate cărţi biblice – toate pedalează pe tema schimbării, cu bucuriile şi chinurile ei. *După* ceea ce eu aş numi explozia începutului de secol al XIX-lea, această preocupare e adîncită şi diversificată. Problema transferului (selectiv sau comprehensiv?) devine chiar obsesivă pentru scriitori ca, de exemplu, Proust, Musil, Jünger, Pasternak, Faulkner, Claudel şi mulţi alţii. Semnificativ, cei mai mulţi scriitori majori de proză şi poezie din secolele al XIX-lea şi al XX-lea s-au simţit obligaţi să scrie ceva în genul „ficţiunii istorice" chiar şi atunci cînd nu acesta era principalul lor domeniu de interes. George Eliot, Dickens, Thackeray fac parte din această categorie; Flaubert şi Tolstoi, la fel; Tennyson şi Browning; Virginia Woolf şi Willa Cather; Marquéz, Fuentes, Vargas Llosa – ca să menţionăm doar cîţiva.

Evelyn Waugh, ca să ne întoarcem la el, nu face excepţie. În ciuda faptului că nu-i plăcea absolut deloc Walter Scott, îl putem socoti unul dintre demnii săi urmaşi.

VII.

Într-una din cele două capodopere ale lui Waugh, trilogia *Sabia de onoare* (care poate fi considerat roman istoric, deşi e scris şi publicat atît de aproape de evenimentele descrise – între 1952-1961, adică la zece-cincisprezece ani de cele narate –, încît mai că poţi crede că ai de-a face cu literatură contemporană), o temă-cheie e contrastul

dintre personajul principal, Guy Crouchback, şi tatăl acestuia[28]. Guy are o dorinţă sinceră şi onorabilă de a se ridica la înălţimea personajului cavalerului creştin, cum făcuseră cîţiva dintre înaintaşii săi. Contrastează puternic cu tatăl, Gervase, care, într-un fel umil şi complet lipsit de orice ostentaţie, chiar reuşeşte, cu oarecare „désinvolture", acolo unde fiul său eşuează cu atîta trudă. La Gervase, credinţa catolică se află în sînge, e organică, spontană, naturală. La moartea sa (*SW3*: 71-91), întreaga familie (dar mai ales fiul) e uimită să vadă cît de iubit fusese în cele mai diverse cercuri sociale, cîtă linişte şi mulţumire reuşise să răspîndească în jurul lui. La scară mai mică, fiul e uluit cînd, într-un orăşel de pe coastă, tatăl interacţionează cu Maiorul Tickeridge, un om din clasa de mijloc, foarte cumsecade, şi rezolvă în cîteva minute, uşor, fără efort deliberat şi cu veselie, problema unui serviciu militar potrivit, cu care Guy îşi bătea capul fără nici un rezultat de cîteva săptămîni (*SW1*: 42-48).

Guy, căruia tatăl reuşeşte să-i transmită credinţa, e un catolic onest şi dedicat, numai că, pentru el, Biserica înseamnă doar un set raţional de legi pe care el le urmează cu sinceritate şi devotament; nu o face parte a sufletului, ci o problemă de voinţă şi datorie. Nu e acum locul să complicăm lucrurile aducînd în discuţie chestiunea providenţei care, desigur, îl preocupa mult pe Waugh.

Privind romanul din perspectiva „transferului de valori" sau chiar a persistenţei valorilor în interiorul unui postmodernism incipient, ciudat şi haotic, îl putem considera relevant sub două aspecte principale (pe lîngă multe alte aspecte mai mici şi – să

---

[28] *Sword of Honour* e formată din trei volume separate: *Men at Arms* (1952; Boston şi Toronto: Little, Brown and Co., 1979), *Officers and Gentlemen* (1955; Boston şi Toronto: Little, Brown and Co., 1979) şi *The End of the Battle* (1961; Boston şi Toronto: Little, Brown and Co., 1979). Acestea vor fi citate în text ca *SW* cu numărul volumului şi al paginii. Un bun exemplu al săgeţilor îndreptate de Waugh împotriva unei Scoţii „scoţienizate" se găseşte în *SW*, 2.57-125, unde unele pasaje sînt o parodie directă şi crudă a romanului lui Scott, *The Antiquary*.

adăugăm – foarte amuzante). Cea mai mare parte a primului volum e construită pe contrastul comic dintre Guy Crouchback şi colegul său Apthorp, satirizat cu maliţiozitate, păzitor închipuit al tradiţiei „Halebardierilor", cu ambiţii infantile şi gata să exagereze realitatea ca să pară un nobil războinic: o versiune mai grosieră şi mai vulgară a eforturilor lui Crouchback însuşi. Însă a doua umilinţă şi cea supremă este teribila distorsiune pe care o va suferi descendenţa eroului şi a familiei. La sfîrşitul trilogiei, familia Crouchback (cu toată nobila ei ascendenţă) dispare. Moştenitorul este (în viu contrast cu moştenitorii din Walter Scott sau ca batjocură) vlăstarul rezultat în urma năbădăilor amoroase ale Virginiei cu josnicul Trimmer (*SW3*: 45-51, 165-96, 147-65). Într-un gest de supremă umilinţă (te poţi întreba dacă, după etica teologică, acesta nu constituie cumva *principala* apărare a lui Guy Crouchback, motivul lui de mîntuire), Guy acceptă copilul ca fiind al lui: el va moşteni splendoarea aristocratică a Britaniei[29].

---

[29] Thomas Prufer, „The Death of Charm and the Advent of Grace", *Communio* 10 (toamna 1983), 3, pp. 281-91; Rodney Delsanta şi Mario D'Aranzo, „Truth and Beauty in *Brideshead Revisited*", *Modern Fiction Studies* 11 (1965-1966): 142ff; Susan Auty, „Language and Charm in *Brideshead Revisited*", *Dutch Quarterly Review* 6 (toamna 1976): 290-303; Jeffrey Heath, *The Picturesque Prison: Evelyn Waugh and His Writing* (Kingston şi Montreal: McGill-Queen's University Press, 1982), 172-73, 179, 182; Jean-Louis Chevalier, „Arcadian Minutiae: Notes on *Brideshead Revisited*", în *Evelyn Waugh: New Directions*, editată de Alain Blayac (New York: St. Martin's Press, 1992), 35-61. Giovanni Cecchia, *Waugh controcorrente. Avventure e problemi di un enfant terrible* (Torino: Imabooks, 1970), 226-29, o carte bună pentru problema conştiinţei istorice a lui Waugh: de la Vico la Eliot şi Spengler. În ceea ce priveşte textul în sine, vezi scrisoarea de maximă importanţă a lui Crouchback Senior (*SW III*, 8-9), urmată de meditaţiile repetate ale fiului său asupra acesteia. Ar mai trebui menţionate aici figura lui Clare Ivor din vol. II (care pare un *dandy* absolut cavaleresc şi se dovedeşte a fi un laş) şi, la cealaltă extremă, Apthorp, caricatura vulgarizată a însuşi personajului principal.

Putem descrie episoadele evocate mai sus ca un transfer prin restrîngere (similar modului senin în care tatăl lui Guy, Gervase, a renunţat la proprietăţi, limitîndu-se la două camere sărăcăcioase de hotel). Însă mai există un transfer, mai larg istoric (care, într-un fel, contrastează simetric cu cel dinainte), un transfer prin expansiune, care are legătură cu „societatea pestriţă"[30]. După ce, iniţial, a fost un fenomen oarecum limitat în spaţiu şi timp, ca în *Trupuri ticăloase*, de exemplu, acest tip de interacţiune umană haotică şi amestecată ia acum proporţii planetare. „Societatea pestriţă", cu epistemologia ei slabă şi distrugerea valorilor etice, a ierarhiilor, a distincţiilor, invadează acum *întreaga* societate, toate clasele sociale. Semn de şi mai rău augur, se întinde pe mai multe continente: vestul Asiei, nordul Africii, America de Nord, insulele din Pacific, întreaga Europă. Ceea ce nu fusese decît sămînţa haosului a crescut şi s-a extins în întreaga lume; a creat un mediu în care distrugerea a devenit comportament normal pentru oameni. Acesta e transferul prin expansiune. Încheierile narative luminoase şi pline de speranţă ale lui Walter Scott au devenit, în mîna lui Waugh, sumbre şi deznădăjduite.

VIII.

Probabil cea mai amănunţită analiză a transferului şi contra-transferului (vecin cu barbaria) e oferită de *Întoarcere la Brideshead* (1945). Aici, palatul vechi de secole, cu splendoarea sa barocă, credinţa săpată adînc în sufletul stăpînilor săi şi înalta stare socială a celor ce locuiesc în el, toate se combină într-o imagine a paradisului pămîntesc. Această imagine se desăvîrşeşte prin frumuseţea, farmecul şi încrederea în sine supra-umane ale lui Sebastian Flyte,

[30] Vezi Virgil Nemoianu, *Theory of the Secondary* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989), 113-32, şi, poate mai detaliat, „Evelyn Waugh and the Motley Society", *Clio* 12, nr. 3 (1984): 233-43. Alte capitole din cartea de faţă argumentează similar.

întrupare a inocenţei şi perfecţiunii adamice. Waugh, care spune la un moment dat că „Tema mea e amintirea"[31], urmăreşte îndeaproape problema modului în care trecerea timpului *altereazã* acest construct „perfect": ce îi poate face temporalitatea, cum răspund diversele personaje la neîncetata schimbare, cît poate fi cruţat şi alte chestiuni de acest fel.

Lady Marchmain (probabil cel mai implacabil de catolic personaj din această carte) e mama a patru copii şi sora a trei fraţi care au pierit în primul război mondial. Contemplînd fotografiile celor trei, Ryder (un pictor) se gîndeşte că aceştia arată ca nişte oameni „ai pădurii şi cavernelor", ca nişte vînători, judecători „ai satului tribal, depozitari ai asprelor tradiţii ale unui neam aflat în război cu propriul mediu" şi că aceste „trăsături arhaice" aparţin unor oameni care „trebuie să moară... ei erau băştinaşii, vermina după lege, care trebuie îndepărtată pe îndelete pentru ca negustorii ambulanţi să fie în siguranţă..." (*BR*, 138-39). Lady Marchmain, cu felul ei sumbru, atotpărtinitor şi neclintit, ajunge să simbolizeze continuitatea şi tăria credinţei. Însă soţul ei, Lord Marchmain, e separat de ea *tocmai* din cauză că unitatea imanenţei şi transcendenţei la care ea aspiră s-a dovedit imposibilă. El reprezintă „cealaltă jumătate": frumuseţea şi satisfacţia carnală, adică jumătatea care îi scapă cumva soţiei sale legiuite. Lady Marchmain este, am putea spune, un Iehova feminin, neiertător şi poruncitor, cu care se luptă la nesfîrşit omul obişnuit, supus poftelor („cînd oamenii au vrut să-l urască pe Dumnezeu, au urît-o pe mama", spune Cordelia [*BR*, 221]).

Aceste tensiuni incipiente cresc curînd exponenţial în tînăra generaţie, care se distanţează de unitatea fizică/spirituală, de echilibrul care există pe domeniul Brideshead (condiţia paradisiacă în interiorul istoriei). Cordelia, mezina, se călugăreşte; prin aceasta ea recu-

---

[31] Evelyn Waugh, *Brideshead Revisited* (1944; Boston: Little, Brown and Co., 1973), 225. De acum încolo în text ca *BR* cu referiri la pagini din această ediţie.

noaşte că mult-dorita sinteză a generaţiei mai vechi e imposibilă. Cel mai mare dintre fraţi, „Bridey", e înghiţit de ethosul burghez prin căsătorie, dar şi prin mentalitatea sa filistină înnăscută. Aceste două vlăstare doar în aparenţă urmează principiile de viaţă „corecte şi înguste" ale mamei lor. Nu se revoltă dar, la o privire mai atentă, îşi urmează în tăcere propriile drumuri diferite.

Ceilalţi doi, Julia şi Sebastian, sînt (aproape într-o ordine geometrică) opuşi celor ascultători. Julia se mărită cu un bărbat divorţat, de altă credinţă şi clasă socială (ambiţiosul aventurier canadian Rex Mottram), arată slabă loialitate credinţei mamei sale, devine adulteră şi pare gata să divorţeze şi să se mărite din nou în chipul cel mai necugetat. Sebastian se achită mecanic şi fără tragere de inimă de obligaţiile religioase, e un alcoolic fundamental (deşi nu vizibil) nemulţumit de el însuşi, un individ nesocial şi (aproape deliberat) disfuncţional, tot mai marginalizat sau automarginalizat, care sfîrşeşte în drojdia societăţii: vagabond, bolnav, neajutorat. (E, fără îndoială, cel mai dostoievskian personaj creionat vreodată de Waugh.) Totuşi, îi vedem atît pe Cordelia, cît şi pe Sebastian întorcîndu-se hotărît la credinţa pe care mama lor încercase să le-o insufle. Sebastian devine slujitor la o mănăstire, apropiindu-se de sfinţenie. („Am văzut şi pe alţii ca ei şi cred că-i sînt foarte dragi lui Dumnezeu", spune Cordelia, vorbindu-i lui Ryder despre trecutul şi posibilul viitor al lui Sebastian [*BR*, 307-9]). Julia decide că nu se poate să divorţeze şi să se mărite cu bărbatul pe care-l iubeşte; va alege o viaţă de castitate şi slujire, chiar dacă fericirea pămîntească o va ocoli mereu. Amîndoi se leapădă de succes, fericire terestră şi atenţie din partea oamenilor ca să devină demni de mila lui Dumnezeu.

Charles Ryder, absolut indiferent, la începutul romanului, faţă de religie, se converteşte la catolicism în preajma celui de-al doilea război mondial. În cel mai larg sens, se poate spune că avem de-a face cu o carte despre convertirea şi izbăvirea lui Ryder. Paradisul terestru de la Brideshead se prăbuşeşte sub privirile cititorului. Castelul e distrus, familia moartă şi împrăştiată; din cei patru membri ai

tinerei generaţii, nici unul nu are copii. Modelul e antiromantic: Waugh nu caută „Paradisul regăsit", ci descrie de ce şi cum trebuie să dispară paradisul pămîntesc. Ceea ce supravieţuieşte e descris, pe de o parte, în „epilog", unde vedem apărat principiul lui Ieremia, „Quomodo sedet sola civitas":

> „Ceva destul de departe de orice intenţie a constructorilor ieşise din munca lor şi din mica tragedie umană la care am luat parte; ceva la care nimeni dintre noi nu se gîndise la acea vreme: o mică flacără roşie – o lampă de alamă, reaprinsă în faţa uşilor de alamă ale capelei; flacăra pe care am văzut-o stinsă; acea flacără arde iar pentru alţi ostaşi aflaţi departe de casă, mai departe, în inimă, decît Akko sau Ierusalimul. Nu putea să fi fost aprinsă pentru constructori şi tragedieni, şi acolo am găsit-o de dimineaţă, arzînd din nou printre vechile pietre" (*BR*, 351).

Lumina din capelă e doar semnul credinţei supravieţuitorilor: destinul celor patru copii, dar şi victoria măreaţă repurtată de catolicism prin convertirea, pe patul de moarte, a byronianului Lord Marchmain. Soţul lui Lady MArchmain, copiii ei, sînt toţi versiuni (bărbaţi sau femei, tineri sau bătrîni) ale „fiului rătăcitor". În esenţă, cartea ca întreg povesteşte marea victorie a Lady-ei Marchmain, chiar dacă ea nu apucă să o vadă – şi chiar dacă ar fi trăit, probabil oricum nu ar fi considerat-o astfel.

> „Mama purtînd păcatul meu cu ea la biserică, încovoiată sub povara lui şi sub vălul negru de dantelă, în capelă; mergînd cu el pe străzile Londrei înainte de lăsarea serii; ducîndu-l pe străzile goale, unde căluţii lăptarului stăteau cu picioarele din faţă pe trotuar; mama murind, roasă de păcatul meu mai mult decît de propria ei boală fatală.
>
> Mama murind cu el; Hristos murind cu el, cu mîinile şi picioarele pironite; atîrnînd deasupra patului din dormitor; atîrnînd an după an în micul birou întunecos din Farm Street cu linoleum lucitor; atîrnînd în biserica întunecoasă unde numai bătrîna de la curăţenie face praf şi unde arde o singură lumînare; atîrnînd în miezul zilei, sus, printre mulţimi şi soldaţi; nici o alinare, doar un burete muiat în oţet

și cuvintele unui tîlhar; atîrnînd la nesfîrșit; pe lespedea de piatră nu s-a întins niciodată giulgiul, mormîntul rece nu s-a deschis, mirul și aromele nu au fost în peșteră; mereu soarele amiezii și zarurile zornăind.

Fără adăpostul peșterii sau al castelului. Aruncat în pustiul dinafară, unde hienele dau tîrcoale noaptea iar grămezile de gunoi fumegă în lumina zilei. Fără drum de întoarcere; porțile zăvorîte; sfinții și îngerii înșirați de-a lungul zidurilor. Piatră, praf, gunoi arzînd mocnit. Zvîrlit, aruncat, putrezind; bătrînul cu lupus, care șchiopătează și răscolește gunoiul cu un băț, sperînd să găsească ceva să bage în traistă, ceva de vîndut – se îndepărtează cu dezgust. Fără nume, mort – la fel ca bebelușul pe care l-au înfășurat și l-au luat de lîngă mine, înainte să apuc să-l văd". (*BR*, 288).

Acestea sînt, de departe, cele mai înduioșătoare cuvinte rostite vreodată de Julia, și probabil din întreaga carte, foarte asemănătoare cu versurile lui T.S. Eliot.

Evelyn Waugh, gînditor înzestrat cu neobișnuite viziuni ale viitorului, putea foarte bine să aibă în vedere soarta Bisericii la care a aderat după Vatican II. (Un alt exemplu de previziune e încheierea romanului *Trupuri ticăloase*, unde războiul al doilea mondial e descris cu zece ani înainte să aibă loc.)

Într-un singur sens intuiția originală a lui Ryder e pe deplin justificată. El văzuse întreaga scenă din Brideshead ca un fel de pînză: Pater și Rosetti fuseseră marile modele (cum fuseseră pentru Waugh însuși), iar tablourile pe care le pictează au fost o încercare de recuperare și păstrare a trecutului. În final, la alt nivel, superior, memoria estetică e cea care are forță salvatoare, chiar dacă e „profană" și nu „sacră" – titlul face aluzie la ambele calități. Aici, mult mai clar ca în alte volume ale sale, Waugh se luptă cu problema continuității și stabilității (de valori, personalități, destine) într-o lume ostilă și „pestriță".

IX.

Ar putea părea ciudat să cauţi analogii între tradiţia lui Walter Scott şi scriitorii de frunte ai secolului al XX-lea; cel puţin Evelyn Waugh aparţine aceleiaşi literaturi engleze. Însă, dacă trebuie să aducem dovezi în sprijinul unei afirmaţii anterioare – aceea că printre sarcinile principale ale literaturii se numără căutarea amintirii, recuperarea trecutului şi îndulcirea proceselor tranziţionale ale umanităţii –, atunci e necesar să încercăm. Adevărul e că nu-i deloc greu să găsim asemănări oriunde am privi. E sau nu adevărat că Ulrich din *Mann ohne Eigenschaften*, al lui von Musil, seamănă cu tinerii eroi din romanele *Waverley*, tras în toate direcţiile de opţiunile de viitor, de versiunile alternative ale trecutului, în timp ce el însuşi rătăceşte confuz între ele, mergînd cînd într-o direcţie, cînd într-alta? E sau nu adevărat că în capodopera lui Thomas Mann, *Joseph und seine Brüder*, personajul principal e un ins alienat care încearcă să se adapteze la modernitatea cosmopolitană, în acelaşi timp păstrînd virtuţile şi memoria emoţională a trecutului etnic tribal din care provine? Sînt sau nu romanele lui Robert Penn Warren sau Walker Percy impregnate de efortul de a demonstra că trebuie să ţinem minte trecutul oricît de schimbat ar fi prezentul?

Cazul lui Ernst Jünger (ca să ne întoarcem la subiectul capitolului nostru) ar putea fi încă şi mai interesant deoarece e mai incitant decît cele ale unor contemporani ai săi, menţionaţi anterior. De ce, atunci, ar trebui să-l excludem pe Jünger din această familie spirituală? O simplă privire aruncată asupra cîtorva cărţi ale lui Jünger care pot fi clar descrise ca romane ne va convinge imediat că abundă în locuri de comparaţie cu Walter Scott, un scriitor pe care Jünger rareori îl menţionează (dacă nu deloc) în altfel foarte eruditele lui comentarii literare.

Eu însumi mă voi concentra aici asupra a doar două trăsături principale. Prima e natura eroului principal din aceste romane, a doua e tema principală a acestui capitol, adică transferul de valori. E

aproape amuzant să observi, la un autor atît de des acuzat de idolatrizarea triumfului voinţei absolute şi de afişarea unei răceli inumane, că eroii principali ai celor mai reprezentative romane sînt pasivi, incapabili de acţiuni decisive, victime sau ţapi ispăşitori ai altora, suflete slabe şi prea emoţionale, aerieni, visători, artişti, aproape somnambuli, în contact poate doar cu tiparele arhetipale ale realităţii, dar rareori capabili să înţeleagă mecanismele acţiunii sociale. Aceste personaje principale sînt obiectul, iar nu subiectul, activităţii ficţionale. Astfel, ele ne amintesc de multe personaje principale din „romanele Waverley" ale lui Walter Scott, dar şi sugerează, cu multă ingeniozitate, modurile neaşteptate în care apare transferul de valori în circumstanţe „haotice" sau doar postmoderne.

Astfel, în *Auf den Marmorklippen* (1939), naratorul şi fratele lui, Otho, suferă, fără a părea capabili să se apere, de pe urma atacului crîncen al groazei distructive. În *Die Zwille* (1973), Clamor Ebling e un tip neputincios, mereu pedepsit pe nedrept, veşnic dependent de ceilalţi. În *Heliopolis* (1949), deşi Lucius de Geer e ofiţer şi se presupune că e om de acţiune, nu are iniţiativă, e ros de dileme morale şi de-abia se dovedeşte în stare să-i salveze pe cei apropiaţi, ce să mai spunem să influenţeze cursul mai larg al evenimentelor. În *Eine gefährliche Begegnung* (1985), Gerhard zum Busche e, similar, cel mai neadaptat dintre personajele principale, scăpînd de distrugerea nedreaptă numai prin mijlocirea celorlalţi. În *Gläserne Bienen* (1957), personajul principal, un fost ofiţer de cavalerie între două vîrste, acum fără ocupaţie, oricît s-ar purta el ca un pungaş fanfaron bun la suflet, pare complet neajutorat în faţa „avant-gardei" care îl înconjoară, abia în stare să recurgă la instinctele elementare de comportament onorabil, dar nu să răspundă într-un mod creativ şi original.

Totuşi, în acelaşi timp, aceste personaje slabe sînt tocmai cele mai preţioase în ochii autorului. Ele merită să fie salvate şi chiar *sînt* salvate. Cei doi fraţi din *Auf den Marmorklippen* sînt salvaţi de forţele naturii şi transportaţi în alt ţinut, în siguranţă. În *Heliopolis*, Lucius de Geer se trezeşte că face parte dintr-o retragere galactică după ce

utilitatea sau chiar compatibilitatea lui cu partidul politic şi militar devine evidentă în războiul civil. Subiectul acestor romane şi al altora urmează un tipar asemănător: el descrie confruntarea unor forţe foarte lucide şi foarte violente, adesea „dincolo de bine şi de rău", cu rezultate variabile. Eroul principal (Clamor în *Die Zwille*, Gerhard în *Eine gefährliche Begegnung* şi alţii) e salvat *in extremis*, de obicei cu oarecare dificultate, şi totuşi el întruchipează fondul problemei. Jünger sugerează că, la sfîrşitul tulburărilor şi bătăliilor noastre efemere, cel mai bun lucru la care te poţi aştepta e să păstrezi nişte amintiri pentru viitor, să păstrezi o esenţă subtilă a trecutului. *Nu e imposibil* [32], asta trebuie să ţină minte cititorul.

Foarte ambiguul (şi aproape postmodernul) roman tîrziu *Eumeswil* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1977), are un fel de final deschis care permite cel puţin două interpretări. Manuel (Martin) Venator este, poate, prea lucid şi prea implicat ca observator în acţiune ca să supravieţuiască; nu găsim în el neajutorarea inocentă a altor personaje principale jüngeriene. Venator se mişcă tăcut şi neobservat în cercurile conducătoare ale unui sistem uşor tiranic care guvernează o societate fără structură, post-apocaliptică. Cealaltă interpretare e că tînărul Venator *reuşeşte* să supravieţuiască; pregătirile metodice pentru retragerea sa într-o recluziune tip Robinson Crusoe, dar într-o

---

[32] După părerea mea, ceea ce adversarii tenaci ai lui Ernst Jünger nu reuşesc niciodată să înţeleagă e exact acest lucru: înscrierea în tradiţiile trecutului şi ale prezentului a literaturii ca înfrîngere şi ca amintire. Vezi Wolfgang Kaempfer, *Ernst Jünger* (Stuttgart: Metzler, 1981); Daniel Morat, *Von der Tat zur Gelassenheit* (Gottingen: Wallstein, 2007); şi Annette Rink, *Plutarch des Naturreichs. Ernst Jünger und die Antike* (Würzburg: Konigshausen und Neumann, 2001). Un episod foarte convingător e declaraţia lui Jünger din ziua retragerii din Paris, în 1944, conform căreia şi-a dat seama că rolul de învins i se potriveşte mai bine decît acela de învingător. Vezi Banine, *Ernst Jünger aux faces multiples* (Lausanne: L'âge d'homme, 1989), 89, *apud* Noack, 199; vezi şi un citat semnificativ din *Heliopolis* în Noack, 232.

pădure, aduc rezultate – cînd sistemul se prăbușește, prevederea omului prudent și înțelept asigură scăparea[33].

X.

Există vreo concluzie la aceste reflecții asupra continuității memoriei și transferului pașnic de valori în proza narativă? Putem vorbi despre o relație între continuități/stabilități și agitația postmodernă? Cred că răspunsul la ambele întrebări este: da.

Primul se bazează pe faptul că trecutul e înscris inexorabil în orice roman sau scriere în proză. De aceea, narațiunea e admirabil înzestrată cu capacitatea de a supraviețui în condiții postmoderne.

Al doilea se leagă de punctul de articulație dintre probabilitate și posibilitate, o problemă pe care Aristotel a evocat-o în *Poetica* lui. Am putea să formulăm în felul următor. Istoriografia, ca narațiune „serioasă" sau „adevărată", vorbește despre elementul improbabil și cel imprevizibil: evenimentele acestei lumi în desfășurarea lor. Între timp, și printr-un contrast surprinzător, opera imaginației e „mai probabilă": e fondată pe coerență și pe evenimente și rezultate previzibile. Da, dar și opusul e adevărat. Imaginația e cea care ne vorbește despre posibilitățile multiple (majoritatea lor zdrobitoare nefiind niciodată împlinite) înglobate în matricea lumii, pe cînd istoria ne poate vorbi numai despre una (acompaniată, în cel mai bun caz, de cîteva variante acceptabile).

Ambele concluzii se referă la continuitățile și stabilitățile acestei lumi. Cu blîndețe, romanul istoric ne sugerează că schimbarea și progresul, oricît ar fi de dureroase, sînt, în mare parte, și o iluzie. Prudența și reticența asigură supraviețuirea existenței umane în toată

[33] Cf. *Der Waldgang* (1951) unde acest fel de retragere individualistă de sub presiunile prezentului socio-politic e explicit recomandată și încurajată. În schimb, sfîrșitul ambiguu al romanului e simptomatic pentru nedeterminările care fac parte din gîndirea lui Jünger celui mai vîrstnic. Cf. *Eumeswil*, 156-57, cu *ibid.*, 417-34.

deschiderea sa. De aceea, romanul istoric ar putea fi cel mai bun exemplu pentru o încredere justificată în viitorul valorilor, identităţilor şi continuităţilor într-o lume care pare haotică, în derivă, sau chiar fără rost.

În ceea ce-l priveşte pe Ernst Jünger, personajul principal al acestui capitol, viaţa lui îndelungată i-a permis să deţină această poziţie exemplară în lupta dintre vîrtejul progresului accelerat şi insularitatea identităţii continue. (Să amintim, că veni vorba, şi că Jünger a notat, în repetate rînduri, în jurnalele sale de călătorie, că *insulele* erau pentru el locul ideal; cred că a recunoscut spontan insula ca habitat autentic propriu). Jünger a fost unul dintre cei mai de seamă gînditori ai secolului care tocmai a trecut, nu în ultimul rînd din cauza ataşamentului său faţă de tradiţiile diverse, mereu legitime şi solide. Astfel, el aparţine literaturii tradiţionale (clasică/romantică), dar şi epocii modernismului înalt şi chiar postmodernismului. Opera sa nu poate fi pe deplin înscrisă în nici unul dintre aceste curente, însă fiecare şi-a lăsat amprenta, iar reverberaţiile lor se aud peste tot. De aceea, în ultimă instanţă, Jünger înfruntă opoziţia dintre continuitate şi schimbare într-un mod onest, adînc filozofic, dar şi printr-o remarcabilă producţie de imagini literare şi cu multă înţelepciune şi atenţie perceptivă. El demonstrează cu succes cum interacţionează istoric schimbarea, transferul şi continuitatea valorilor, înfăţişîndu-ne cu originalitate un mod de a răspunde istoriei care a fost experimentat (în mereu alte feluri) de practic toţi marii scriitori ai literaturii universale[34].

---

[34] Unele părţi din acest capitol (ori unele idei sau formulări) au apărut sau au fost folosite în Virgil Nemoianu, „The Transfer of Cultural Values: From Walter Scott to Waugh and Jünger", *Komparatistik* (2000-2001): 68-84; „Processuality and Conservatism: The Case of Ernst Jünger", *Modern Language Notes* 108 (1993): 945-52; „Ernst Jünger sau desprinderea de împrejurimi", *Secolul XX*, 10-12 (1997): 162-70; şi „La moartea lui Ernst Jünger", *Secolul XXI*, 10-12 (2000): 427-29. Am mai publicat nouă alte recenzii, editoriale sau intrări în enciclopedii despre Ernst Jünger în publicaţii englezeşti, americane şi româneşti, între 1965 şi 2001.

PARTEA 4

Epilog

O grădină filozofică
(cu scurte referiri la diverse materiale publicate)

I.

Aproape orice autor al unei cărţi dedicate istoriei ideilor sau istoriei literaturii se simte obligat să ofere un fel de concluzie. Voi încălca această regulă, oferind, în schimb, un epilog (sau îl puteţi numi apendice), un text ilustrativ care va încerca să reunească cele mai multe argumente ale capitolelor anterioare într-un fel mai subiectiv.

În acest epilog voi încerca să descriu cum ar putea arăta un spaţiu ferit de tendinţele deconstructive, relativiste, absolut distructive din interiorul mediului postmodernist, sau cum s-ar putea organiza apărarea împotriva acestor tendinţe. Poate s-a observat faptul că, pe parcursul acestei cărţi, m-am străduit să găsesc, în valul postmodernist, semne ale speranţei, continuităţii şi reînnoirii. Aceasta nu înseamnă nici o clipă că, aşa cum am spus la început, nu recunosc pericolele situaţiei în care se găseşte intelectul uman. Unii gînditori contemporani notabili precum Daniel Dennett, Peter Singer sau Richard Dawkins (ori mereu agitaţii Jean Luc Nancy şi Luc Ferry) cred că e de datoria lor solemnă să distrugă tradiţia şi orice urmă de încredere în dimensiunea ideală a umanităţii. Diverşi activişti, mai mărunţi dar mult mai numeroşi şi mai eficienţi, rod cu tenacitate la însăşi temelia civilizaţiei umane ca întreg, aşa cum o ştim din istorie. Ceea ce va urma aici, în acest epilog, nu pretinde să

fie singura (nici măcar principala) soluţie la primejdiile timpului nostru. La urma urmelor, astfel de pericole vor exista mereu în orice epocă literară. Aşa că, măcar din acest motiv, răspunsurile trebuie variate în mare măsură.

Volumul de faţă a început cu o analiză a religiei, filozofiei culturii şi ştiinţei umaniste în general. Se va încheia cu încercarea de a fi mai exact, poate chiar util altora, prin identificarea figurilor intelectuale care alcătuiesc „o grădină filozofică" – un loc al odihnei, al speranţei, al consolării şi, în cel mai fericit caz, al protecţiei împotriva necazurilor şi ameninţărilor epocii noastre. De fapt, o astfel de „grădină filozofică" poate, în cele din urmă, să funcţioneze şi ca parte a unui nou început, tot aşa cum monahismul de începuturi a fost pepiniera unei civilizaţii reînnoite în timpul Evului (mediu) întunecat (cum e numit adeseori) – şi cum la fel de bine s-ar putea numi secolele din preajma începutului noului nostru mileniu.

Subliniez din nou, cît de tare pot, că acest demers e unul personal, subiectiv, aproape un exerciţiu literar. Mai subliniez că alte combinaţii s-ar putea dovedi mai solide, mai interesante, mai promiţătoare şi mai fertile. Cu toate acestea, cred că ceea ce va urma ar putea oferi o anumită siguranţă şi speranţă celor care se simt „pierduţi în cosmos" sau în multiplicităţile labirintice ale unei epoci suprainformate şi subaxiologice.

Încă de tînăr am considerat că, pornind de la o astfel de dorinţă fundamentală, poţi cultiva şi fortifica zidurile unei *hortus conclusus* în interiorul căreia să poţi vedea viaţa ca meritînd să fie trăită. Propria mea „fortăreaţă" s-a format dintr-o serie de ziduri circulare. O voi descrie începînd cu cele exterioare, ajungînd, în cele din urmă, la cele mai intime esenţe, la acelea care merită loialitate şi protecţie mai presus de orice. În mare măsură datorită unor motive de cronologie personală, voi aborda mai întîi literatura şi viaţa intelectuală din România, voi continua cu gîndirea politică, literatura, filozofia, iar în cele din urmă voi ajunge la „umanismul creştin" şi la religia creştină. Nu va fi greu să se observe că o mulţime de autori înşiraţi aici se

caracterizează prin capacitatea de îmbinare a elementului religios cu scenariile unei lumi alternative şi cu receptivitatea la nostalgie.

II.

„Grădina mea împrejmuită", locul meu de retragere şi de susţinere interioară – coincide ea cu „canonul"? Cred că ar trebui să fie evident că nu. Teoreticienii politici îşi vor da seama imediat. Şi la nivel filozofic e simplu să observi absenţa unor nume ca Hegel, Hume, Descartes, Kant, Heidegger, Bacon, ca să nu mai vorbim de Voltaire, Rousseau şi Dewey. Cel mai limpede ar trebui să fie domeniul literaturii, unde nişte uriaşi precum Dante, Cervantes, Joyce, Beckett, Kafka, Melville, Tolstoi, Dostoievski, Flaubert şi Dickens sînt menţionaţi în treacăt, sau doar cu opere individuale. Ar trebui să fie clară şi ambivalenţa mea faţă de o mare parte a literaturii antichităţii clasice, medievale şi renascentiste. Acest lucru nu indică o minimalizare a autorilor (şi operelor) trecuţi cu vederea. Arată doar faptul că o „grădină fortificată" *individuală* e numai o construcţie care se poate alcătui dintr-un număr limitat de elemente. Important e că această *hortus conclusus* trebuie să-i ofere locuitorului (locuitorilor) ei, aici, pe pămînt, acea siguranţă şi seninătate care unii sau cei mai mulţi dintre ei speră să le fie dăruite în Împărăţia Supremă.

Repet, avem de-a face cu reflecţia unui intelect şi suflet individual, nu cu o selecţie a celor ce sînt general acceptaţi ca fiind „cei mai buni şi cei mai deştepţi". De fapt, dacă e să spunem adevărul, ne putem uşor imagina (prin contrast) cum pot aparţine acestei familii de marcanţi autorii „necanonici", „foarte populari". În cazul meu, desigur, acest lucru poate fi argumentat cu exemple de la Dumas şi pînă la Ganghofer, sau chiar cu nume şi mai „populare", după cum s-a văzut pe parcursul acestui volum.

A fost interesant pentru mine să observ, însă, că o mare parte dintre acei autori la a căror operă totală nu s-a făcut apel pentru

construirea grădinii au putut oferi cel puţin una sau două lucrări utile şi relevante: *Purgatoriul* lui Dante, *Călătoriile lui Persile şi ale Sigismundei* a lui Cervantes, *Demonii*, a lui Dostoievski, *Salammbô*, a lui Flaubert, *Documentele Clubului Pickwick*, a lui Dickens sînt doar cîteva din numeroasele titluri pe care le voi menţiona mai departe.

Nu a fost mai puţin interesant să observ cum am putut admira şi preţui unele capodopere non-vestice (mai ales marile opere epice ale Mesopotamiei şi Indiei, romanele clasice din China, cîteva volume recente din literatura africană şi arabă) care, totuşi, au rămas într-un fel distante, străine, „în afara grădinii".

III.

Subiectivitatea deschis recunoscută a acestei secţiuni finale va creşte prin referirile la felul în care propria mea muncă (de predare sau de publicare) a interacţionat cu propriile mele înclinaţii. Scopul, egoist sau arogant cum ar putea părea la prima vedere, e unul serios în ultimă instanţă: indicarea, prin exemple concrete, a modului în care o „grădină fortificată" de felul celei de mai sus poate funcţiona, cel puţin într-un caz.

Ca să încep cu biografia, am să vă spun că, pe cînd eram adolescent, părinţii mei doreau să devin medic – un plan total nerealist. Din fericire, Providenţa a orientat lucrurile pe alt făgaş: m-am trezit student la „filologie", adică la limba şi literatura engleză, unde am devenit cu uşurinţă o figură foarte cunoscută, ca să nu spun excepţională. Împrejurările m-au adus, la sfîrşitul anilor 1950 şi începutul anilor 1960, în strîns contrast cu membrii din „Cercul Literar", un grup de tineri literaţi care studiaseră anterior la Cluj şi Sibiu. Carierele lor fuseseră curmate din motive politice: cîţiva fuseseră deţinuţi în închisorile comuniste, alţii refuzaseră să se alinieze programelor totalitare dominante, aşa că promiţătoarele lor cariere academice fuseseră înăbuşite în faşă. Ei înşişi studenţi în anii 1940, fuseseră dezgus-

taţi de regimul militar-autoritar sub care se afla ţara la acea vreme, dar se simţiseră la fel de mult ameninţaţi de dictatura comunistă care se anunţa. Se auto-descriau ca liberali (în lipsa liberalismului), deşi erau mai degrabă conservatori (aproape în sensul american al cuvîntului), iar unul sau altul era înclinat ideologic (nu politic) spre stînga sau dreapta. Însă ceea ce i-a ţinut laolaltă decenii întregi a fost ura faţă de practicile totalitare şi deplina aprobare a frumosului ca egal cu adevărul şi cu binele. Pentru mine, faptul că i-am cunoscut a fost un dar de la Dumnezeu.

În condiţiile în care nu te puteai baza mereu pe învăţăturile academice, date fiind constrîngerile politice prevalente, contactul cu aceşti oameni (încă tineri) era o completare binevenită. În mediul lor intelectual am găsit un echilibru judicios între tradiţie şi modernitate; între literatură, artă şi filozofie; o acceptare (adesea caldă) a religiei, optimism şi speranţă într-un cadru socio-cultural sumbru şi amenin-ţător. Îndată ce a fost posibil, am început să scriu analitic despre aceşti autori. Astfel am explicat trăsăturile principale ale filozofiei critice a lui Ion Negoiţescu[1]. Am arătat legătura acestuia cu critica arhetipală şi cu „critica conştiinţei" de tip „Geneva"; am explicat faptul că el a recitit scriitorii „clasici" români (i.e., cei din secolele al XIX-lea şi al XX-lea) ca modernişti şi am subliniat eforturile sale

[1] Vezi „Subjectivity as Social Response", *World Literature Today* 51 (toamna 1977); 560-64. Vezi şi Virgil Nemoianu (de aici încolo V.N.), „Development Models and Social Value Choices in the Romanian 1940s: The Case of the *Cercul literar* in Sibiu", *International Journal of Romanian Studies* 7, no. 1a (1989): 53-72, reprodus în *Euphorion* 2, nr. 4-5 (1991): 13 şi 5, pp. 8-9:13; precum şi unele scurte comentarii/recenzii (şi unele intrări în enciclopedii) cum ar fi cele din *Dialog* 161-164 (iulie-octombrie 1994): 37-46; *LAI* 106 (17 iunie 1993): 4-5; *Southeastern Europe* 9 (1982), 1-2, pp. 184-85: *International Journal of Romanian Studies* 2 (1980), 3-4, pp. 13-17; *Books Abroad* 44 (vara 1970): 464-65; *Viaţa românească* 21 (1968): 91-94; şi *Times Literary Supplement* 76 (8 iulie 1977): 824 şi altele.

tenace de a înscrie literatura şi gîndirea din România într-un context european mai larg, cu ajutorul a diverse strategii critice comparatiste.

Şi mai amănunţită a fost analiza pe care am făcut-o operei poetului şi eseistului Ştefan Augustin Doinaş. Am scris o lungă serie de articole despre el, care au fost ulterior reorganizate într-o monografie de succes, de mărimea unei cărţi[2], lucru urmat de un discurs pe care l-am ţinut cînd am obţinut un titlu doctoral onorific, apoi, similar, la Academia Română[3]. În aceste studii am analizat şi intersecţia dialectică profundă şi neîncetată dintre modernitate şi tradiţie, epistemologie şi estetică, precum şi legătura dintre poezia şi gîndirea românească, locală, şi cea europeană, largă[4].

Ar mai putea fi menţionate aici unele referinţe ocazionale şi recenzii mai scurte asupra prietenilor şi colegilor lor: Radu Stanca, Nicolae Balotă, Ion Dezideriu Sîrbu, Ovidiu Cotruş, Cornel Regman şi alţii[5].

---

[2] V.N., *Surîsul abundenţei. Cunoaştere lirică şi modele ideologice la Ştefan Aug. Doinaş* (Bucureşti: Eminescu, 1994; ed. a II-a adăugită Bucureşti: FCS 21, 2005).

[3] V.N., *Doinaş şi secolul 21, Secolul* 21 (2006), 1-6, pp. 310-11; *Doinaş intrînd în istorie, Adevărul literar şi artistic* 12 (14 octombrie, 2003), 687: 8-9; *Ştefan Aug. Doinaş şi contextele sale, Secolul 21* (2006), 1-6: 266-75, şi trad. engl. *ibid.*, 382-93; *Ştefan Aug. Doinaş: o existenţă armonioasă, România literară* 30 (6 mai 1997), 17:10; *Doinaş la 80 de ani: un caz de victorie românească, 22* (3 iunie, 2002): 22:8; printre altele, cum ar fi diverse intrări de enciclopedie.

[4] Largi selecţii din opera lui Doinaş au apărut traduse în franceză, germană, engleză, italiană, cîteva limbi slave sudice, magiară etc. El însuşi a tradus un număr impresionant de autori: *Faust* (Goethe), *Zarathustra* (Nietzsche), poeme şi proză de Hölderlin, volume de Mallarmé, Valéry, Benn, lucrări din Dante, „Psalmii", Jorge Guillén, multe poezii clasice din spaniolă, italiană, franceză şi din alte limbi.

[5] V.N., „Cercul Literar de la Sibiu", *Semne* 6 (2004), 3-4:6; „Nicolae Balotă la 80 de ani", *Euphorion* 16 (noiembrie-decembrie 2005), 11-12:4; „Nicolae Balotă, mon frère", *Curentul* 3 (9 martie, 1999), 382:18; tot despre Balotă în *Slavic and East European Journal* 28 (1971), 3:398-99; „Critica lui Cornel

Nu e surprinzător faptul că autorii mei preferaţi români care aparţin tradiţiei sînt exact aceia care au corespuns cumva acestui tipar. Astfel, între scriitorii şi criticii români, Titu Maiorescu, Ioan Slavici, Alexandru Odobescu, Ion Pillat, Matei Caragiale, Radu Tudoran şi Calistrat Hogaş au fost favoriţii mei; toţi aceştia au ştiut, ca nimeni alţii, să combine elementul local cu cel cosmopolit în doza cea mai potrivită.

IV.

Filozofia românească, deşi mai puţin atrăgătoare pentru mine, a exercitat o influenţă autentică, dar într-o manieră mai puţin spectaculoasă. Astfel, Lucian Blaga (1895-1961)[6] m-a impresionat cu epistemologia sa, în care misterul, ignoranţa şi limitarea cunoaşterii jucau făţiş un rol important. Eram de acord cu stilistica sa a religiilor şi cu morfologia culturii, înţelegînd de timpuriu că, în mare măsură, proveneau din surse vestice. Tudor Vianu (1898-1964)[7] a fost unul

---

Regman", *Familia* 3 (iunie 1968): 2-3; „Curajul la Radu Stanca", *Familia* 6 (noiembrie 1971), 6; „Corespondenţa" de Radu Stanca şi I. Negoiţescu, *World Literature Today* 53 (toamna 1979): 66; despre Cotruş, *Times Literary Supplement* 79 (25 iulie 1980): 857; „I.D. Sîrbu: Satira şi lirismul", în V.N. şi M. Ghica, ed., *Traversarea cortinei* (Timişoara: Editura de Vest, 1943), 5-15; „De la I.D. Sîrbu la Cercul Literar şi înapoi", *Caiete critice* 3 (1995), 10-12: 75-77.

[6] V.N., *A Theory of the Secondary* (de aici încolo citată ca *TS*; Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989), 161-68. Şi, e.g., „Blaga: trecut, prezent, viitor" în *Apostrof* 6 (1995), 5-7: 15. Cf. Michael S. Jones, *The Metaphysics of Religion: Lucian Blaga and Contemporary Philosophy* (Madison, N.Y,: Fairleigh Dickinson University Press, 2006).

[7] Tudor Vianu, *Estetica*, 2 vol. (Bucureşti: Fundaţia pentru literatură şi artă, 1934-1936) şi *Introducere în teoria valorilor* (Bucureşti: Cugetarea, 1942) sînt printre cele mai importante realizări ale sale.

dintre profesorii mei de la facultate, în anii 1950. În acei ani, el nu putea să-şi exprime pe deplin *Weltanschauung*-ul din pricina cenzurii şi controlului politic şi ideologic. Dar cine săpa mai adînc şi citea excelentele sale tratate de estetică şi axiologie putea vedea că Vianu era urmaş al lui Dilthey în tradiţia neo-kantianismului şi a *Lebensphilosophie* din viaţa intelectuală franceză şi germană a începutului de secol XX. Acest lucru, împreună cu stăpînirea admirabilă a tehnicilor comparatiste (replicată de către discipolii şi colegii săi de catedră, dintre care mulţi erau tot atît de remarcabili din punct de vedere intelectual) m-au ajutat să mă găsesc pe mine însumi şi au rămas un exemplu timp de multe decenii. Am fost mai puţin direct expus operei lui Eugen Lovinescu (1881-1943)[8], însă au existat aici cel puţin trei elemente care m-au atras. Unul a fost îndîrjita apărare a autonomiei esteticului. Al doilea a fost talentul său de a combina o atitudine moderat liberală atît în istoria literară, cît şi în sociologia istoriei. Al treilea a fost corecta şi judicioasa lui analiză a grupului „Junimea" care, de la mijlocul secolului al XIX-lea, s-a dovedit un factor decisiv în formarea canonului literaturii române şi în articularea unei variante locale temperate a conservatorismului, care m-a atras foarte mult.

Merită să menţionez că am scris despre alţi filozofi români pentru care am avut o mare admiraţie. Printrea aceştia îl voi menţiona pe Mircea Florian (1888-1960)[9] care, la bătrîneţe, a dezvoltat o „teorie a recesivităţii" (publicată postum) care coincidea straniu cu propriile mele vederi[10]. Tot aşa, Mihai Şora (n. 1916), întruchipare a

[8] V.N. „Variable Sociopolitical Functions of Aesthetic Doctrine", în *Social Change in Romania*, editată de Kenneth Jowitt (Berkeley, Calif.: Institute of International Studies, 1978), 174-207.

[9] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii* (Bucureşti: Eminescu, 1983).

[10] *TS*, 194-95.

înţelepciunii, echilibrului şi sofisticării[11], şi Aurel C. Popovici (1863-1917), despre care voi spune mai multe în cele ce urmează.

V.

Crescînd sub un regim dictatorial, nu am avut multe prilejuri de a reflecta asupra problemelor politice, dincolo de ostilitatea general împărtăşită faţă de sufocanta ideologie şi practică comunistă căreia trebuia să ne supunem. Cu toate acestea, din puţinele informaţii care ajungeau la mine, am fost instinctiv atras de democraţii şi republicanii conservatori din America anilor 1950 şi (chiar mai mult) de democrat-creştinii europeni din aceeaşi perioadă: Konrad Adenauer şi Alcide de Gasperi, ca şi de echivalenţii lor din Franţa şi Ţările de Jos, dar şi de personalităţi foarte diverse ca Shigeru Yoshida, David Ben-Gurion, Nuri es Said, Ismet Inonu sau Ramon Magsaysay. Eugenio Pacelli (Pius al XII-lea) rămîne pentru mine, pînă în ziua de azi, figura papală favorită a secolului, în ciuda uriaşei mele admiraţii şi afecţiuni pentru Benedict al XVI-lea sau Ioan Paul al II-lea. Într-un cuvînt, anii 1950 au fost şi au rămas pînă acum, pentru mine, un fel de Epocă de Aur politică.

În anii adolescenţei am fost adînc influenţat de Aurel C. Popovici care, în ştiinţele politice din România, a combinat conservatorismul ferm cu o doctrină a federalismului aproape jeffersoniană. În 1906, Popovici a scris una dintre cele mai serioase şi convingătoare schiţe de reorganizare a Imperiului Habsburgic într-o federaţie danubiană. Acest tip de „Mittel-Europa" m-a atras foarte tare (politic, dar şi în ceea ce priveşte obiceiurile sociale şi valorile umane),

---

[11] V.N., „Mihai Şora and the Tradition of Romanian Philosophy", *Review of Metaphysics* 43 (martie 1990): 591-605 (cu patru traduceri româneşti în 1995, 2000, 2006, 2007); „Conceptul de atenţie în filozofia lui Mihai Şora", în *Şora Festchrift*, editată de Marius Ghica (Piteşti: Paralela 45, 2006), 139-48.

iar mult mai tîrziu am scris un eseu substanţial despre gîndirea lui Popovici[12].

Însă abia spre sfîrşitul anilor 1960 şi la începutul anilor 1970 am început să meditez mai serios asupra teoriei politice, încercînd să construiesc o sinteză proprie care să fie la fel de valabilă şi de compatibilă cu celelalte „ziduri ale grădinii" mele. Trebuie să recunosc, desigur, că multe principii au fost definite în mintea mea prin contrastul lor cu principiile comuniste. Cînd am ajuns în preajma vîrstei de treizeci de ani, am decis că locul meu politic ar trebui să fie undeva între Burke şi Tocqueville. Abia mai tîrziu mi-am dat seama ce uriaş erau Montesquieu (i-am citit *Esprit des lois* într-o vară, pe plajă, cu o bucurie greu de descris), Guizot (mi-au plăcut cel mai mult *Mémoires*, dar i-am admirat şi traducerile în proză din Shakespeare, unele dintre cele mai bune din limba franceză) şi Metternich (printre alte surse, prin monumentala monografie a lui v. Srbik). Deşi angajat într-o politică paternalistă, Metternich era un practician al politicii extrem de uman, iubitor al ordinii raţionale. Guizot era un progresist care, similar, a refuzat ferm să se supună radicalismelor şi extremismelor iraţionale ale timpului său. Echilibrul şi raţionalitatea acestora rămîn exemplare pînă în ziua de azi. Mai tîrziu am început să-i citesc pe antirevoluţionarii şi antimaterialiştii Rivarol, Mallet du Pan, Donoso Cortés (Marchiz de Valdegamas), Gentz, Max Picard[13], Chantal Delsol (care articulează cel mai bine „subsidiaritatea", un model constant de bun simţ) şi, desigur, Max Weber. Pe Michael

---

[12] V.N., „Un néo-conservator jeffersonien dans la Vienne du fin de siècle", în M. Molnar şi A. Reszler, ed. (Paris: PUF, 1989), 34-43; tradusă în maghiară (1989) şi română (2000).

[13] Max Picard are un talent neobişnuit de a atinge rănile esenţiale ale lumii moderne, deşi nu neapărat de a le şi vindeca. Probabil cea mai bună carte a sa e aceea care e şi cea mai neglijată: eseul despre Hitler, în care dictatorul şi mişcarea lui sînt descrise ca nişte configuraţii timpurii ale incoerenţei şi dezorganizării din postmodernism (concept indisponibil autorului la vremea scrierii cărţii).

Oakeshott, un Whig de şcoală veche şi adevărată întrupare a bunului simţ şi a conservatorismului moderat, am ajuns să-l consider una dintre cele mai remarcabile personalităţi ale secolului al XX-lea. Russell Kirk şi Roger Scruton (i-am cunoscut personal pe amîndoi) au fost, din motive asemănătoare, preferaţii mei dintre contemporani. Raymond Aron, Pierre Manent, Marcel Gauchet, Rémi Brague şi alţii mi-au demonstrat că autenticul conservatorism de tip anglo-saxon pe care am ajuns să-l îmbrăţişez poate fi posibil şi în Franţa secolului al XX-lea, nu numai în secolul al XIX-lea. Poate că multe dintre aceste opţiuni se datorează faptului că tatăl meu m-a pus să citesc, cu voce tare, *Politica* lui Aristotel şi să o comentez, cînd aveam cincisprezece ani.

Ce principii comune am găsit în toţi aceşti scriitori? Cred că m-a atras faptul că ei aprobă deschis inegalitatea şi imperfecţiunea (am inventat chiar termenul „pluri-elitism")[14]. Nu într-o măsură mai mică am descoperit că erau toţi „organicişti"; chiar dacă, după o vreme, am început să-l privesc ca pe un fel de visare cu ochii des-

[14] „From Equality to Plurielitism", în *The World and I* 3 (ianuarie 1988): 691-700. Dintre numeroasele mele alte articole de teorie politică (şi, cîteodată, de analiză) voi menţiona aici „Le nouveau conservatisme americain", *Cadmos* 4 (iarna 1981): 17-31; „Compassionate Conservatism and Christian-Democracy", *Intercollegiate Review* 38, nr. 1 (toamna 2002): 44-51; „Politics and the Intellectual World", *Modern Age* 46, nr. 1-2 (iarna-primăvara 2004): 32-42; „Subsidiarity and Its Discontents", *Salisbury Review* 18, nr. 3 (primăvara 2000): 30-31 (tradusă în româneşte 2001). Mult mai frecvente sînt cele publicate în limba română, e.g., „America de azi şi America iniţială", *Secolul XX* (1999), 7-9, 412-414: 11-17; „Europa: ieri, azi, mîine", *Secolul XX* (ianuarie 2000), 415-420: 26-32 (2 noiembrie, 2006), 47:16-18. Ar trebui spus aici că un rol în cristalizarea formei finale a gîndirii mele filozofice politice l-au avut contactele din universitate şi din afara ei cu persoane ca Jude Dougherty, Thomas Pruffer, monseniorul Robert Sokolowski, Claes Ryn, Robert Royal, Joseph Sobran şi alţii.

chişi, un idealism greu de împăcat cu realitatea, un „produs al imaginarului colectiv", tot îl consideram un lucru pozitiv şi posibil cel puţin ca fenomen de mică amploare, trecător. Astfel, Edmund Burke, care s-a fundamentat pe organicism într-un sens mai mult evolutiv, dispreţuind puternic formele bruşte şi abstracte ale societăţii ideale, mi s-a părut a fi (aşa cum fusese considerat timp de peste două sute de ani, generaţie după generaţie) însăşi temelia oricărei politici sănătoase. Vicontele Alexis de Tocqueville a avut, în ochii mei, doar merite copleşitoare. Primul a fost acela că putea recunoaşte progresul ca pe un fel de eveniment ambivalent: o realizare umană cu avantaje şi cu dezavantaje. Al doilea e capacitatea lui profetică stranie. În timpul unei scurte vizite de cîteva luni peste Atlantic, a formulat trăsăturile unei societăţi, încă valabile după aproape două sute de ani.

Am fost încurajat cînd am observat, în America, că multe reviste şi mulţi autori erau angrenaţi în discuţii de înaltă calitate, care aveau ca subiect teme legate de acest „conservatorism" liberal. Personalităţile mai vechi, să zicem, Robert Nisbet şi Russell Kirk; generaţia de mijloc a lui George Gilder, Paul Gottfried şi alţii (dintre care unii colegi şi prieteni mai vechi şi mai noi); şi echipele de la *National Review*, *American Spectator*, *Modern Age* şi alte reviste la fel de curajoase şi de inovatoare – toţi aceştia mi-au oferit o permanentă hrană intelectuală. Am fost uşor dezamăgit că nu am putut găsi mereu un sprijin ideologic similar la autorii francezi, germani şi est-europeni, însă intenţiile şi declaraţiile politice ale unor oameni de stat ca sîrbul Koštunica sau cehul Václav Klaus au fost pe aceeaşi lungime de undă cu mine, aşa cum fuseseră anterior eseiştii şi politicienii est-europeni (Széchenyi şi Eötvös în Ungaria; Ghica, Maiorescu şi Carp în România; Konstantin Leontiev şi, la nivel pur practic, Stolipin în Rusia)[15], sau, mult mai tîrziu, cînd l-am descoperit cu

[15] Marea majoritate a articolelor mele politice (teoretice şi analitice), cum am menţionat în nota precedentă, au apărut în limba română în anii

mare bucurie pe columbianul Nicolás Gómez Dávila cu sarcasmul său tăios şi diagnosticele sale precise asupra lumii contemporane.

VI.

Ceea ce mi-a plăcut în literatura universală (şi mi-a folosit la construirea grădinii mele împrejmuite) nu s-a suprapus tot timpul cu ceea ce am cercetat prin scrisul meu. Ar trebui şi să repet aici că lucrurile care m-au atras cu adevărat nu au coincis mereu cu autorii/operele pe care le-am respectat sau recunoscut cu autentic majore, influente şi durabile. Pe de altă parte, s-a întîmplat nu o dată ca unii autori, despre care nu am scris sau despre care nu am făcut cercetări amănunţite, să facă parte din cursurile şi seminarele pe care le-am predat atît la nivel universitar, cît şi post-universitar.

Cel mai bun exemplu aici e, probabil, Goethe. Am început să-i citesc opera devreme în adolescenţă; cred că am citit *Faust* de peste douăzeci de ori, mereu cu plăcere şi cu folos. Gîndirea lui Goethe (literară sau politică) era centrală pentru mine şi a rămas timp de decenii temelia, etalonul şi/sau călăuza întregii mele activităţi profesionale. Împărtăşeam părerea unui prieten care spunea că, dacă cumva vreo specie sau civilizaţie extraterestră, intergalactică, ar fi cerut vreodată un reprezentant al speciei umane, Goethe ar fi candidatul ideal. Moderaţia lui Goethe, felul înţelept în care combină romanticul cu clasicul, teoria lui asupra organicului, vederile sale atent conservatoare asupra progresului – toate acestea şi altele m-au atras, la fel ca interacţiunea calmă a elementului jocular/oniric cu realismul disciplinat. Am scris cîteva eseuri despre Goethe[16], însă ele

1990 şi mai tîrziu. Multe dintre ele sînt adunate în volumele V.N. *România şi liberalismele ei* (Bucureşti: Editura Fundaţiei Culturale Române, 2000) şi *Tradiţie şi libertate* (Bucureşti: Curtea Veche, 2001).

[16] V.N., *The Triumph of Imperfection: The Silver Age of Sociocultural Moderation 1815-1848* (de aici încolo *TI*; Columbia: University of South Carolina

nu exprimă decît parţial datoria pe care o am faţă de acest copleşitor autor. Nu exagerez cînd spun că opiniile lui Goethe au devenit, pentru mine, un etalon în ceea ce priveşte majoritatea celorlalţi filozofi şi scriitori. Prietenul lui, Schiller, era geamănul aici: mai întîi cu piesele şi baladele sale, iar apoi, decisiv, cu eseurile şi cu teoria sa asupra teatrului, pe care le-am acceptat imediat şi total şi care azi rămîn pentru mine modelul suprem.

Cîţiva contemporani de-ai lui Goethe ar putea fi plasaţi în imediata sa vecinătate, din punctul de vedere al valorii şi înţelepciunii. Astfel, în primul rînd, trebuie să-l menţionez pe vicontele Chateaubriand. Influenţat de părerile „mainstream", i-am ignorat scrierile şi mi-a trebuit mult timp să-mi dau seama că am greşit. Însă, de îndată ce am început să-i citesc lucrările (îndemnat de o frază întîmplătoare din introducerea la unul dintre romanele lui Nabokov), am fost absolut entuziasmat. Pentru mine, a devenit prinţul prinţilor, un vizionar al prezentului şi al viitorului, un conservator de neînfrînt, un apărător al libertăţii şi tradiţiei, un combinator unic al scepticismului cu sentimentalismul. Desigur, *Mémoires d'outre-tombe* au fost şi au rămas favoritele mele, un fel de „evanghelie" a tuturor celor exilaţi, alienaţi, marginalizaţi de marşul infernal al modernităţii. Dar i-am admirat şi jurnalele de călătorie, scrierile politice şi apologetica creştină; i-am detestat detractorii. Am scris şi am conferenţiat destul de des despre Chateaubriand[17].

Interesant, din acest punct am început să recunosc în sinea mea că mari părţi din literatura franceză „oficială" îmi erau cumva

---

Press), 37-63 (anterior în diferite forme ca articole); şi V.N., *Micro-Harmony: The Growth and Uses of the Idyllic Model in Literature* (de aici încolo *MH*; Berna: Peter Lang, 1977); 65-79 sau „Goethe Cunctator", *Secolul XX* (1999), 4-6 (409-411): 144-48.

[17] *TI*, 3-36; V.N., *The Taming of Romanticism: European Literature and the Age of Biedermeier* (de aici încolo *TR*; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), 111-15; şi articol în *Journal of Political Theory* 3 (octombrie 2004), 4, pp. 465-72, capitolul 1 din *TI*, şi în alte locuri.

indiferente, sau aveam pentru ele un respect rece, lipsit de afecţiune – de exemplu, aproape tot neoclasicismul şi modernismul francez. Lamartine, Saint-Beuve şi Sénancour (poate şi Buffon) mi se păreau mai relevanţi pentru ceea ce mă interesa pe mine. Tot aşa, sau chiar mai mult, Balzac, ale cărui orientare ideologică, putere gigantică de construcţie şi stil calm dar profund vorbeau despre modul în care viaţa, adevărul şi moralitatea interacţionau în realitate şi puteau fi transpuse în ficţiune. „Fratele mai mic" al lui Balzac, reacţionarul declarat Barbey d'Aurevilly, a devenit, în ochii mei, un tovarăş de mare ajutor. Tot aşa Baudelaire a devenit echivalentul poetic al prozei lor minunate. De la marele Alexandre Dumas am învăţat literalmente istorie franceză, însă am continuat să recitesc doar trilogia „Muşchetarilor", pe care am ales-o să facă parte din „grădina mea filozofică".

Similar, alegerile mele din literatura franceză a secolului al XX-lea au fost Paul Claudel (şi nu numai pentru adîncimea şi înţelepciunea credinţei sale); St. John Perse (a cărui imagerie, un vîrtej mereu imprevizibil şi plin de aventură, a fost o nesfîrşită sursă de încîntare extremă); dramaturgi sclipitori ca Giraudoux, Ionesco şi Anouilh, iar nu obişnuiţii favoriţi ai majorităţii, din proză, teatru sau poezie. Numai către sfîrşitul secolului al XX-lea am descoperit figuri cu adevărat agreabile precum manieratul pesimist Jean Raspail, jucăuş-inteligentul d'Ormesson şi teribil de ingeniosul Georges Perec.

Nu prea am avut ocazia (sau priceperea) să scriu despre cei mai mulţi dintre aceştia (poate doar în trecere), astfel că au rămas preferinţe personale, laolaltă cu diverse pasaje din Villon, Rabelais şi Céline (în special romanele postbelice, cu umorul lor negru), cu *Salambô* a lui Flaubert, cu multe predici scrise de Boileau (şi scriitorii religioşi contemporani) sau cu diverse poezii şi fragmente disparate de proză din această literatură extrem de bogată.

Nu la fel au stat lucrurile cu literatura de limbă engleză pe care, într-un fel, am îmbrăţişat-o ca pe un întreg. Este foarte greu să aleg cîteva nume. Ştiu foarte bine că „stîlpii" mei americani includ autori

de început ca Fenimore Cooper şi Washington Irving[18], pe care îi simt foarte apropiaţi, poate şi Edgar Allan Poe, într-o oarecare măsură; ca grup (poeţi, romancieri, critici, gînditori), „Southern Agrarians" şi „New Critics" (Tate, Ransom, Robert Penn Warren, Cleanth Brooks, Davidson şi mulţi alţii) sînt, nici mai mult, nici mai puţin decît „paznicii de la porţi". Dintre operele lui Melville, *Bartleby copistul* şi, mai ales, *Benito Cereno* sînt cele mai bune, cred. Mă simt aproape de Willa Cather şi Eudora Welty; pe Thornton Wilder aproape îl idolatrizez (am fost mîndru şi bucuros să scriu despre el, să conferenţiez, să predau, să-i traduc lucrările). Pentru mine, marii poeţi americani sînt Emily Dickinson, Robert Frost, Robert Jeffers. Romancierii de încredere ai modernităţii sînt Vladimir Nabokov (cu aproape tot ce a scris, inclusiv opiniile teoretice asupra literaturii şi politicii, aşa capricioase cum pot ele părea uneori), John Updike şi, selectiv, D. Keith Mano, Guy Davenport, Walker Percy, John Barth şi Gilbert Sorrentino.

Toate acestea sînt relativ uşoare. Greutăţile încep cu literatura britanică. Ce piese de Shakespeare admir mai presus de toate? Să vedem – *Coriolanus* şi *Furtuna*, dar de ce nu şi *Regele Lear* şi *Cum vă place?* Şi nu e adevărat că, atunci cînd citeşti sonetele, e ca şi cînd ai asculta muzică de Bach? Chaucer e, aproape în întregime, încîntător, la fel sînt diverse părţi din Sydney, Spenser, Wyatt. Poeţii metafizici *in toto* vin aici: John Donne, George Herbert, Andrew Marvell, Crashaw, Traherne, Vaughan, poate Herrick – toţi aceştia se arată deasupra lui Milton. Dintre romantici, Keats şi Coleridge mi s-au părut mereu cei mai buni, dar nimeni nu l-a putut egala pe Sir Walter Scott[19], care combină unele dintre cele mai admirabile calităţi ale lui Goethe şi Burke. Firesţe, pe măsură ce timpul a trecut, a

---

[18] În primul rînd *TI*, 85-110, dar şi unul sau două articole, ale căror idei au fost asimilate în acel capitol.

[19] Despre Scott, vezi şi *TR*, 194-205, şi *TI*, 68-71; despre *Coriolanus*, a lui Shakespeare, vezi *TS*, 26-42 (anterior şi articol, într-o formă uşor diferită).

trebuit să-mi aleg nişte favoriţi din rîndul scriitorilor secolului al XX-lea. Pe T.S. Eliot şi W.H. Auden, deşi rareori au fost obiectul articolelor mele (am scris despre şi am tradus din Eliot la începutul carierei mele), pur şi simplu i-am adorat; ei au fost subiectul multor cursuri post-universitare de-ale mele. Gilbert K. Chesterton (şi, într-o măsură puţin mai mică, Hilaire Belloc, Maurice Baring, C.S. Lewis şi J.R.R. Tolkien) e o figură atît de proteică, încît nu ştiu unde să-l plasez; în orice caz, a fost de timpuriu un bastion pentru mine: cînd i-am descoperit scrierile, în adolescenţă, l-am salutat cu ţipete sălbatice şi zbierete de bucurie, tropăind în jurul mesei din camera mea, strigînd „Da! Da!", pe jumătate rîzînd, pe jumătate plîngînd de bucurie. Tot în această tradiţie i-am admirat pe Evelyn Waugh – cel mai mare scriitor de ficţiune din Anglia secolului XX, cel puţin pentru mine – care a fost şi obiectul articolelor şi cursurilor mele[20], pe Anthony Burgess şi pe Kingsley Amis, care sînt din linia lui Waugh, pe care îl continuă, după părerea mea.

Cu toate acestea, probabil cel mai durabil şi mai puternic impact asupra sufletului meu l-a avut literatura britanică a secolului al XVIII-lea. Fielding şi Smollett, Goldsmith şi Dr. Samuel Johnson, Thomas Gray, Addison şi Steele, pînă la Fanny Burney şi Jane Austen şi mulţi alţii au constituit un contrast sănătos al omologilor lor francezi contemporani. Au combinat un bun-simţ robust cu respectul faţă de valorile religioase, un simţ al umorului nestăpînit cu o puternică credinţă în virtuţile clasice; au îmbogăţit varietatea lumii, au văzut viaţa ca pe o plimbare tihnită, nu lipsită de evenimente imprevizibile neplăcute, însă încîntătoare şi liniştită, în ultimă instanţă,

---

[20] O listă incompletă ar cuprinde V.N., „Negaţie şi afirmaţie la Evelyn Waugh", în *Declin şi prăbuşire de Evelyn Waugh* (Bucureşti: ELU, 1968), 7-20 (republicată anterior); „Evelyn Waugh and the Motley Society", *Clio* 12 (1983), 3, pp. 233-43 (republicată în versiuni diferite în română şi engleză 1985, *TS*, 127-28 şi în alte locuri), o parte din capitolul despre Jünger în prezentul volum, şi altele.

o descriere a lui *homo viator* la scară vesel de umană[21]. Într-un cuvînt, nu aş putea găsi vreo epocă, oriunde, în care existenţa noastră ca *homo viator* să fie la fel de bine ilustrată. Aşa se face că i-am dat deoparte pe romantici (în ciuda lui Wordsworth, Keats şi Coleridge) şi pe victorieni, în ciuda încrederii mele în Robert Southey cel curajos, deschis, judicios şi talentat; în ciuda respectului meu pentru *Marius epicurianul*, a lui Walter Pater, pentru *Săgeata neagră* a lui Robert Louis Stevenson, pentru *Vîntul din sălcii*, a lui Kenneth Grahame (o capodoperă despre liniştita şi tihnita viaţă la ţară britanică, o *laudatio* a proprietăţii private sigure şi a potenţialului acesteia de încurajare a unei existenţe calme) şi pentru încă multe alte scrieri.

În ceea ce priveşte literatura germană, mi-au plăcut *Nibelungenlied* şi *Simplicissimus* (acesta din urmă a lui Grimmelshausen) – dar nu pînă la capăt. În schimb, sofisticatul şi profeticul Hölderlin şi fantasticul E.T.A. Hoffmann au rămas stîlpi constanţi, „stele fixe"[22], buni tovarăşi ai lui Schiller, Wieland, Jean Paul şi ai romanticilor de

---

[21] *TS*, 90-94, 116-23; TI, 212-30; „Picaresque Retreat: From Xenophon's *Anabasis* to Defoe's *Singleton*", *Comparative Literature Studies* 23 (vara 1986), 2, pp. 91-102; „The Dialectics of Movement in Keats' *To Autumn*", *PMLA* 93 (martie 1978): 205-14; „Eseism şi estetism la Pater, Chesterton şi Eliot", în *Eseuri literare. Pater, Chesterton, Eliot*, editată de V.N. (Bucureşti: ELU, 1966), 7-33; „*The Spanish Military Nun* and the Importance of Journey for DeQuincey", *Analele Univ. Bucureşti* 21 (1972): 77-83 (şi alte cîteva articole despre de Quincey); „Swift şi istoria rimei engleze", *Revista de istorie şi teorie literară* 16 (1967), 3, pp. 441-4; „Aspecte ale raportului tragic-comic în dramaturgia engleză a secolului al XVII-lea", *Anale Univ. Bucureşti* 14 (1965): 179-84, sau „Paralelisme în structura dramatică shakespeariană", *Analele Univ. Bucureşti* 13 (1964): 178-98. Şi diverse secţiuni din *MH*, precum 30-34, 47-61, 109-12. Numărul recenziilor şi articolelor care ar putea fi enumerate e probabil de ordinul sutelor; astfel, de exemplu, articolele despre romantism (la urma urmelor, domeniul meu) nu sînt menţionate specific.

[22] Vezi, în general, *TR* şi *MH*.

mai mică amploare din *Goethezeit*. Ca să fiu cinstit, trebuie să spun că m-am simţit mai puternic atras de scrierile germane prin viziunile mai nostalgice şi mai moderate ale secolului al XIX-lea. Eduard Mörike mi s-a părut cea mai blîndă întruchipare lirică a stilului Biedermeier. Adalbert Stifter[23] m-a absorbit şi a fost absorbit de mine aproape în întregime: stilul său nobil impecabil, vederile sale calme şi înţelepte au fost întotdeauna o mîngîiere. Pe Fontane (probabil singurul realist obiectiv care ar putea concura cu titanicul *Middlemarch* al lui George Eliot) şi Immermann[24] i-am recunoscut imediat ca aliaţi, în amestecul lor de inteligenţă şi înţelepciune. În secolul al XX-lea, m-am simţit înrudit cu Heimito von Doderer, Robert von Musil şi, mai ales, cu Ernst Jünger[25]. Felul în care Jünger a combinat înţelepciunea, eleganţa stilului şi libertatea de gîndire l-a făcut un model pentru propriile mele scrieri, ca şi pentru formaţia mea intelectuală şi existenţială. Autorii mai recenţi Eriwn Guido Kolbenheyer, Wolf von Nibelschütz, Paul Ernst şi Carl Spitteler sînt acum uitaţi de mulţi oameni, dar nu şi de mine.

Cunoştinţele mele despre literaturile romanice au fost mai superficiale şi incomplete. Mă simt destul de aproape de Fray Luís de Leon, de Calderón de la Barca, mai recent de Gironella şi, cu siguranţă, de opera lui Jorge Luis Borges, unul dintre giganţii secolului al XX-lea, în întregime. Am citit *Logodnicii* lui Manzoni, una

---

[23] Vezi *TR*, 214-29. Acest subcapitol poate fi înţeles mai bine citind *TI*, 175-202, un text care are la origine un articol publicat în Olanda, în 1993, ulterior (1997) tradus şi publicat repetat în România. Vezi şi *ID*; 91-126. Întregul *MH* oferă un şi mai larg fundal literar şi filozofic al problemei.

[24] *TI*, 152-155, şi în alte locuri.

[25] Vezi capitolul XIX din această carte, precum şi un total de cel puţin douăsprezece articole şi recenzii publicate între 1965 şi 2007; dintre ele, cele mai importante par să fie „Procesuality and Conservatism", *Modern Language Notes* 108 (1993): 945-52, şi „The Transfer of Cultural Values", *Komparatistik* (2000-2001), 68-84.

dintre cele mai bune naraţiuni scrise vreodată de un om, de nenumărate ori[26], cu plăcere şi aprobare, însă pe Dante, Tasso şi Ariosto i-am citit fără să simt că ar fi indispensabili „grădinii" mele.

Nici nu mi-am ales ca protectori sau aliaţi multe nume ale antichităţii clasice, cu o excepţie copleşitoare: cele două opere epice magnifice ale lui Homer, pe care nu am încetat să le recitesc, deşi niciodată în original; nici nu m-am simţit vreodată îndemnat sau capabil să scriu despre ele. E adevărat că am putut mereu să mă întorc la Seneca, Cicero, Vergilius (în mare parte), Horaţiu, Tacit, Xenofon şi la marele Boethius cînd am avut nevoie de inspiraţie intelectuală şi sprijin de nădejde. Aceştia nu au fost niciodată eliminaţi din grădina mea paradisiacă.

Ceea ce am spus despre asimilarea fragmentară a autorilor literaturii romanice pot să repet şi mai apăsat despre literaturile slave. M-am simţit cu uşurinţă în acelaşi spirit cu trilogia lui Aksakov despre nobila şi idilica copilărie şi tinereţe, cu piesele lui Gogol şi Puşkin (cu oarecare ezitare), cu *Demonii* lui Dostoievski şi cu celelalte trei mari romane filozofice ale sale (într-o măsură oarecum mai mică), cu *Maestrul şi Margareta*, al lui Bulgakov, cu *Oblomov* al lui Goncearov. Să mai adaug *Podul peste Drina*, de Ivo Andrič, cu imaginea sa resemnată, fără resentimente, asupra istoriei, sau *Pan Tadeusz* cel subtil şi ironic-idilic al lui Mickiewicz, romanul epic *Ţăranii*, al lui Wladislaw Reymont, cu descrierile sale absolut copleşitoare sau (o descoperire non-slavă, tîrzie) Sándor Marai (mai ales în jurnalele sale)[27].

Odată ce am ajuns la aceste nume şi titluri „episodice", „ocazionale" sau „superselective", trebuie inevitabil şi cu toată sinceritatea să adaug că, dintre admirabilele lucrări ale lui Dickens, am inclus în grădina mea retrasă numai *Documentele Clubului Pickwick* şi *Prietenul nostru comun*, că *Vathek*, al lui Beckford şi *Marius epicurianul*, a

[26] *TR*, 205-16 şi în alte locuri.

[27] E.g., *TR*, 135-56.

lui Pater, sînt cert capodopere, că *Persiles y Sigismunda* e o operă minunată a lui Cervantes, care m-a entuziasmat şi delectat, că am citit de cîteva ori cu aceeaşi încîntare *Joseph und seine Brüder*, a lui Mann (o construcţie maiestuoasă lipsită de orice didacticism pretenţios), împreună cu *Lotte la Weimar* (aproape orice altă lucrare de-a sa m-a lăsat indiferent sau mi-a displăcut); la fel *Război şi pace* rămîne, pentru mine, singurul roman impresionant şi respectabil al lui Tolstoi (*Moartea lui Ivan Ilici*, aşa scurtă cum e, cred că e, poate, cea mai bună descriere a venirii şi victoriei morţii de la piesa *Everyman* încoace). M-am simţit pe teren sigur cu multe poezii de-ale lui Stefan George (o mare parte din), Rilke (unele din) Weinheber sau Trakl. Participarea mea la acestea a rămas confidenţială, deoarece nu le-am predat niciodată şi nici nu am scris despre ele.

Această fragmentaritate selectivă din „grădina mea filozofică" poate fi recunoscută în puternica mea preferinţă pentru genul hibrid erudit numit uneori „eseu conversaţional" sau „eseu familiar"[28]. Acesta începe, pentru mine, cu Aullus Gellius şi Macrobius, continuă cu Izaak Walton, Sir Thomas Browne şi Robert Burton, cuprinde scrierile „moraliştilor francezi" (să zicem, de la La Rochefoucauld la Chamfort), include pe benign-maliţiosul şi mereu încîntătorul Lichtenberg, trece prin Addison şi Steele, Goldsmith şi Johnson, culminează cu Lamb, Hazlitt, Leigh Hunt şi cu unii dintre contemporanii acestora, dar e încă viu în paginile lui Jünger, Chesterton şi Huxley, în uluitoarele volume ale lui E.M. Cioran şi, într-un fel, la Botho Strauss şi Roberto Calasso. Aceşti autori au fost mereu încîntători prin delicateţea demersului lor: au atins profunzimea jucîndu-se cu suprafaţa.

Într-adevăr, esteticul a prevalat în toate acestea, dar a meritat întotdeauna să te joci cu filozofia şi cu valorile intelectuale. Poate că

---

[28] V.N., (cu A. Brezianu), ed., *Eseul conversaţional englez de la Bacon la Huxley*, 2 vol. (Bucureşti: Minerva/BPT, 1975). Această antologie de traduceri cu introduceri şi note, deşi publicată în formă broşată, nu a fost prea influentă sau populară.

nu mulţi au fost convinşi de teoria mea conform căreia literatura şi arta sînt esenţiale, dar a fost important pentru mine să o spun sus şi tare[29], nu în ultimul rînd deoarece, în cazul meu, s-au combinat literatura, filozofia şi politica.

VII.

Ceea ce tocmai am spus despre literatura universală se aplică şi mai bine filozofiei. Mi-e greu să citez propriile-mi producţii[30], dar am predat estetică, filozofia culturii, pe Leibniz şi Vico, A Treia Critică a lui Kant şi contextele ei. M-am călăuzit după filozofia lui Leibniz, în aspectul ei de punte între modul clasic/medieval de filozofare şi valul de gîndire raţionalistă (sau iraţionalistă) care a urmat. Unii contemporani ai săi, precum Malebranche sau Platonicienii de la Cambridge, Shaftesbury sau Bolingbroke m-au atras din motive similare. Leibniz sprijinea cu moderaţie experimentele de gîndire (apropo, şi pe cele practice), apăra ferm combinaţia credinţei cu raţionalismul. Îşi lua puterea din amîndouă; poate că nu avea dreptate în întregime, însă vedea lumea în unitatea ei organică, nu şi-o putea imagina fără un cadru religios, sublinia importanţa varietăţii,

---

[29] Descrisă cu amănunte în *TS* şi *ID*, dar şi în cîteva capitole ale volumului de faţă. Printre alte publicaţii pe acelaşi subiect, enumăr aproape la întîmplare: V.N., „Pluralism and Romanticism", *Comparatistica. Anuario italiano* 2 (1990): 152-58 (trad. românească 2000); V.N:, „Bătălia canonică: de la critica americană la cultura română", *România literară* 23 (11 octombrie, 1990), 41: 12-13; V.N., intrare despre critica literară în *New Catholic Encyclopedia* 1988: 251-57; volumul special *Stanford Literature Review* 4, nr. 1 (primăvara 1987) sub titlul „The Limits of Criticism".

[30] Vezi capitolul III (despre Leibniz şi Vico) din această carte, precum şi cele două articole menţionate la nota 11. Vezi *TS*, 61-83, 135-73 şi părţi din alte capitole. Vezi şi „Neoplatonism şi cultura română", *Revista de istorie şi teorie literară* 43 (iulie-decembrie 1996), 3-4: 261-71.

ca şi a identităţii, pentru toate lucrurile existente. Optimismul i-a fost mult diminuat, însă nu a fost niciodată înfrînt.

Îl consider pe Goethe unul dintre urmaşii lui (deşi însuşi Goethe credea că e din linia lui Spinoza). Goethe a descris o lume în care suferinţa nu e absentă, dar nici nu prevalează. Ca şi Leibniz, a adus laolaltă unitatea organică şi diversitatea sau multiplicitatea individuală. Mai mult decît Leibniz, era conştient de fluiditatea şi dinamica lumii. Înclinaţiile sale religioase erau ambivalente, dar nu inexistente. Împreună au ajuns să constituie temelia înţelegerii mele filozofice asupra lumii şi nu e surprinzător faptul că, de aici, m-am extins uşor înapoi spre Neoplatonism şi înainte spre o asimilare selectivă a lui Kant (*A Treia Critică*, mai presus de toate, dar, într-o anumită măsură, chiar prima) şi a neo-kantienilor.

De fapt, filozofia în general s-a construit în mintea mea prin asociere. Am devenit interesat de Schelling (mai ales cel de mai tîrziu, deşi nu-l cunosc în profunzime, însă combinaţia religiei cu estetica a fost întotdeauna un lucru admirabil) prin Goethe. Am avut de învăţat de la cei care mi-au oferit o versiune mai blîndă şi mai sentimental umană a lui Kant. Astfel, Dilthey a rămas pînă azi o figură luminoasă de frunte a umanismului filologic. Însă „neo-kantienii" idealişti obiectivi precum sistematicul Nicolai Hartmann (poate cel mai bun eticist al secolului al XX-lea), eficientul Unamuno, înţeleptul şi echilibratul Ortega y Gasset, Max Weber şi Max Scheler (cu numeroasele lor semne de sprijin pentru teoretizarea creştină) şi-au transmis şi ei ideile în mod remarcabil; s-ar putea adăuga aici şi alte nume de „neo-kantieni" din aproximativ aceeaşi perioadă. Rareori m-am simţit încurajat de gînditorii contemporani. Cu toate acestea, cei pe care i-aş numi „diversitarieni" sau „localişti" mi-au fost mai aproape, de la Herder la Charles Taylor sau Nelson Goodman. Şi nu pot decît să-i aplaud pe gînditorii proteişti ca Richard Swinburne sau Jean Guitton.

Oricît am simţit nevoia de sprijin şi speranţă de la filozofii „profesionişti", trebuie să mărturisesc că, din punct de vedere pur

subiectiv, afectiv şi emoţional, m-am ataşat puternic de eseişti şi aforişti, de „maeştrii fragmentarului" (în literatură şi în filozofie, deopotrivă). Poate s-a văzut deja în ceea ce am spus. Seneca, Cicero, G.K. Chesterton, mulţi romantici germani, chiar Chateaubriand mi-au fost dragi şi pentru că au putut să se exprime „fragmentar". Un caz şi mai tipic a fost Arthur Schopenhauer. Interesul meu pentru *Die Welt als Wille und Vorstellung* a fost unul limitat, însă am fost entuziasmat de *Parerga und Paralipomena.* Ernst Jünger a fost călăuza mea permanentă şi pentru că am început să-l citesc prin *Blätter und Steine* şi *Das abenteurliche Herz,* capodopere ale fragmentarului, centrul moderat al existenţei umane. Spre deosebire de mulţi comentatori ai lui, eu consider că eseurile de după cel de-al doilea război mondial sînt cele mai mari lucrări filozofice ale sale, poate şi pentru felul magistral în care istoria umană şi comportamentul uman se înscriu cu eleganţă în evenimentele geologice, naturale. Raţionalitatea e, aici, o facultate importantă, poate crucială, a omului, dar nu e nicidecum singura. Doar recent am adăugat numele columbianului Nicolás Gómez Dávila[31], un reacţionar adevărat, neînfrînt, cu un imens potenţial satiric, care îi egalează pe Jünger şi Cioran în profunzime şi curaj.

Ataşamentul meu faţă de antichitatea clasică a fost mereu ambiguu, însă Plotin şi numeroşii săi discipoli şi urmaşi (inclusiv „Platonicienii de la Cambridge", din secolul al XVII-lea – o altă descoperire tîrzie) au fost de la început o solidă piatră unghiulară a grădinii mele. Poate părea curios, dar orice am admirat şi iubit la Platon şi la Aristotel (*Etica Nicomahică, Politica, Poetica*), am admirat tocmai pentru că am simţit că, fără ei, Neoplatonismul ar fi fost imposibil, iar utilitatea lui pentru creştinism ar fi fost diminuată.

În filozofia istoriei, am fost devreme (ca adolescent şi tînăr de douăzeci de ani) puternic atras de Oswald Spengler şi Arnold Toynbee. Chiar şi astăzi, cînd recunosc vreo scădere în lucrările lor şi am

[31] E.g., în *Review of Metaphysics* 56 (martie 2003), 3: 656-48, şi *Modern Language Notes* 119, nr. 5 (decembrie 2004): 539-45.

multe dubii despre teoriile lor, cînd adeseori subscriu la modurile mult mai „epistemologice" de înţelegere a trecutului, prezentului şi viitorului ale lui Ernst Gellner şi Frederick Turner, tot mai cred că orizontul de înţelegere post-herderian în interiorul căruia funcţionează Spengler, Toynbee şi alţii este foarte valabil. Astfel, aşa-numitul multiculturalism poate începe să aibă o oarecare relevanţă numai cînd e articulat în termenii acestor repere solide. Între numeroşii gînditori care au analizat relaţia dintre spiritual şi secular în istorie, îl consider pe Eric Voegelin cel mai profund. Între istoricii secolului al XIX-lea, Theodor Mommsen, Jacob Burckhardt şi, puţin mai tîrziu, Johan Huizinga sînt cei pe care i-am citit cu mare bucurie, plăcere şi folos.

Aş fi foarte nerecunoscător dacă nu aş adăuga aici faptul că critica şi teoria literară au jucat un rol decisiv în viaţa mea şi că au funcţionat ca o legătură utilă între literatură şi filozofie. L-am menţionat mai sus pe Tudor Vianu şi şcoala sa. Nu au lipsit nici echivalenţii occidentali. Ernst Robert Curtius, Friedrich Gundolf, Karl Vossler, Oskar Walzel, Unamuno şi Ortega, Emil Staiger, Albert Béguin, Johann Volkelt, Hermann August Korff, Wolfgang Kayser, Eugenio D'Ors, Dámaso Alonso, Helmut Hatzfeld (a cărui catedră de literatură comparată la Universitatea Catolică a Americii am ajuns să o ocup la timpul cuvenit) şi Benno von Wiese au fost pentru mine modele de viaţă şi de activitate scriitoricească. În Anglia şi America, „Noua Critică" a fost, desigur, aceea care a avut un început decisiv asupra mea, dar au mai fost şi René Wellek, Walter Jackson Bate, Hugh Kenner, Réné Girard, Michel Serres, Friedrich Sengle şi Roger Caillois. Felul meu de predare şi metodologiile mele profesionale ar fi fost, pur şi simplu, imposibile fără aceştia.

Uitîndu-mă în urmă (şi voi vorbi pe scurt despre marii gînditori patristici, medievali şi teologici doar în cele ce urmează), îmi dau seama că opţiunile mele filozofice, capricioase şi arbitrare, au fost mai mult orientate de faptul că am ales „speranţa" ca virtute teolo-

gică centrală (şi nu „credinţa" sau „dragostea"), tocmai fiindcă e atît de strîns legată de imperfecţiune şi nesiguranţă.

VIII.

Ajung astfel la unul dintre subiectele mele favorite, şi anume umanismul creştin şi protejarea religiei sau a sufletului din chiar centrul „grădinii mele fortificate". Aş fi putut defini cultura ca un set de ziduri de apărare exterioare, iar umanismul creştin ca substanţa ei internă[32]. Umanismul creştin, în versiunea sa puternică şi pură predată de apostolii Luca şi Ioan. Încercarea de a transfera ideea de

---

[32] Vezi capitolul IV din această carte. Totuşi, ar trebui menţionată cartea de mare succes *Jocurile divinităţii* (Bucureşti: Editura Fundaţiei Culturale Române, 1997); ed. a II-a (Iaşi: Polirom, 2000) (părţi din ea traduse în engleză 1998); V.N. (cu Robert Lazu), *Înţelepciunea calmă. Dialoguri în cyberspace* (Iaşi: Sapientia, 2002); „Hans Urs von Balthasar and Traditions of Christian Humanism", în Ed Block, ed., *Glory, Grace, and Culture* (New York şi Mahwah, N.Y.: Paulist Press, 2005), 127-48; „The Church and the Secular Establishment: Is a Philosophical Dialogue Possible?", *Logos* 9 (2006): 16-42 (versiunile româneşti 2005, 2006); *TI*, 111-33, şi versiunile antologizate în *A Companion to European Romanticism* (2005) şi *Nonfictional Romantic Prose* (2004); V.N. cu Robert Royal, ed., *Play, Literature, Religion* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1992); *Tradiţie şi libertate*, 352-84; „Literary Play and Religious Referentiality" (publicată în diferite versiuni în engleză şi română în 1992 de două ori, 1993, 2003); cele mai vechi articole de mare audienţă despre Hans Urs von Balthasar în *Crisis* 6 (septembrie 1988): 36-40 şi 11 (aprilie 1993): 4:42-46, nemaisocotind alte treizeci şi ceva de recenzii, mai ales dar nu exclusiv în *Review of Metaphysics*. O parte a capitolului din această carte a apărut la început într-o formă mai simplă, în *First Things* (mai 1996) şi *Image* (vara 1997); tradus în româneşte (1997) şi în georgiană (2006, 2008). Aş vrea să adaug numărul special din *Stanford Literary Review* 5 (1988) 1-2, pe care l-am editat sub titlul „Language, Religion, Culture".

încorporare în activitatea creatoare umană am considerat că este cel mai demn efort cultural întreprins de mîna şi mintea omului. Umanismul creştin *a împlinit* ceea ce era doar potenţial în politică, literatură şi filozofie. De Aquino (pe care nu l-am citit sau înţeles niciodată complet) şi Sfîntul Bonaventura, poate Abélard (de asemenea insuficient cunoscut) se aflau deja printre scolasticii mei favoriţi, împreună cu unii precursori patristici ca, de exemplu, Ioannes Scotus Eriugena (marea verigă dintre valorile patristice, neoplatonice şi scolastic medievale), Maxim Mărturisitorul, Pseudo-Dionisie Areopagitul, poate chiar Origen (cunoscut superficial) şi împreună cu unii reprezentanţi mai tîrzii, „colegi" cu Leibniz, ca să spun aşa, precum blîndul Fénelon, fermul Bossuet şi abilul Malebranche, ca şi nobilul stoic creştin Sfîntul François de Sales. Toţi aceştia şi-au „tradus" puternicile sentimente religioase în învăţături şi teorii normale, toţi au reuşit (într-un fel sau altul) să transpună transcendenţa într-o versiune mai nobilă a realităţii obişnuite. Vîrfurile umanismului creştin, fie din Renaştere (Erasmus, Sfîntul Thomas Morus, Ficino, Pico şi mulţi alţii), fie de la începutul secolului al XIX-lea, m-au umplut de bucurie şi încredere, nu în ultimul rînd datorită accentului lor sincer şi deschis asupra frumosului. Am fost de-a dreptul entuziasmat cînd am descoperit gîndirea catolică şi ortodoxă a secolului al XX-lea: Chesterton şi Guardini, Lossky, Bulgakov, Evdokimov, Nellas şi Zizioulas (cu marele lor predecesor din secolul al XIX-lea, V. Soloviov). Lubac şi Balthasar, Pieper şi Spaemann mi-au fost călăuze şi păzitori (de mult şi pînă azi). Umanismul creştin în întregime, în calma sa continuitate, a fost un exemplu de primă mînă a punţii dintre lumea pămîntească şi cea a realităţii transcendente, a adevărului absolut.

Ca să spun acelaşi lucru cu mai multă tărie, umanismul creştin a devenit, pentru mine, modul suprem de „a face lumea (intelectuală) un loc sigur pentru religie". Însemna aceasta că întreaga mea „grădină filozofică" era destinată să fie un zid protector al elementului religios şi nimic mai mult? Sau o putem compara cu un „turn

de fildeş", o instituţie a plăcerilor pămînteşti, un loc de refugiu? Sper că nu. Însăşi ideea de încorporare, de intersecţie şi identificare între transcendent şi imanent s-ar opune. Plăcerile „grădinii filozofice", cred, le vestesc pe acelea ale scopului măreţ şi definitiv al călătoriei noastre pămînteşti. E un loc al retragerii liniştite, adevărat, dar în acelaşi timp e un mod de a-ţi petrece viaţa cu o blîndă şi modestă nobleţe. E creată pentru a răspunde, pentru a contracara, ferm, dezordinea şi imprevizibilul dintr-un univers tot mai zgomotos şi mai agitat. E locul odihnei şi protecţiei oricărui „homo viator" obosit, aflat pe drumul său primejdios şi epuizant.

Ar putea fi util să schimbăm puţin metaforele. Astfel, Thomas de Quincey spune: „Cu siguranţă toată lumea cunoaşte plăcerea divină care însoţeşte un foc în şemineu pe timp de iarnă, lumînările de la ora cinci, covoraşele calde de lîngă vatră, ceaiul, femeia frumoasă care face ceaiul, obloanele închise, draperiile curgînd amplu spre podea, în timp ce vîntul şi ploaia se aud zgomotos afară" (urmat de un citat oarecum asemănător din *Castelul leneviei*, al lui James Thomson). Felul în care adjectivul „divină" este introdus aici semnalează un sens mai adînc, făcîndu-ne receptivi la similarităţile şi capacităţile unei „grădini filozofice".

IX.

„Grădina" descrisă mai sus este, după părerea mea, un mod de apărare şi continuitate. Descrierea ei este, desigur, incompletă; astfel, nu am menţionat arta şi muzica absolut deloc, iar ele ar trebui să fie pentru oricine (pentru mine au fost mereu) parte integrantă a structurilor mediului; la fel, însăşi natura cu minunăţiile ei. Însă, la urma urmelor, am vrut doar să dau nişte sugestii şi, repet, nici o clipă nu am pretins că ceea ce am schiţat pînă acum ar reprezenta unicul fel de construcţie defensivă în faţa neîncetatelor mutaţii, vicisitudini sau primejdii ale lumii. Ne vom aminti imediat de rolul

mănăstirilor, în trecut dar şi în prezent, de felul în care alţii au putut să se retragă în lumi ale tăcerii, de misticism, de existenţa înţeleaptă pe care bărbaţii, ca şi femeile, s-au dovedit capabili să o aibă de-a lungul secolelor.

Propriile mele scriei şi contribuţii atît de dea menţionate, în note sau în text, au avut o unică justificare: de a întări zidurile înconjurătoare ale „grădinii", de a asigura sinceritatea acelui spaţiu de linişte, odihnă, seninătate, stabilitate, continuitate şi identitate de care, cred, toţi avem nevoie – de care cel puţin eu am avut mereu nevoie.

Mai trebuie să spun ceva şi despre diversitatea materialelor de construcţie. Această diversitate ne permite nu numai o poziţie defensivă, ci şi o autentică abilitate de a ne conecta, de a ne alia, de a contacta şi de a înţelege lumea din exterior. Protecţia pe care am descris-o aici nu e una pur adversarială, ci poate fi şi una a spiritelor înrudite, a simpatiei, a alegerii între bine şi rău cu care vine orice furtună. O „grădină filozofică" (aceasta sau alta) nu e o întreprindere egoistă, ci una generoasă: ea poate să-şi transmită reverberaţiile peste spaţii întinse, schimbînd astfel, întrucîtva, înfăţişarea lumii[33].

[33] Lecturi ale copilăriei? Un amestec de clasici adaptaţi, basme şi „lecturi uşoare". Din ultima categorie, Wilhelm Busch şi *The Swiss Family Robinson* par să mi se fi fixat în memorie mai mult ca Jules Verne şi Karl May, pe care i-am citit practic complet. Să adaug că, pe cînd eram copil, obişnuiam să citesc enciclopedii? Să adaug că, pe la douăzeci de ani, eram un structuralist feroce şi am scris cîteva articole, ba chiar şi o broşură, despre structuralism? Interesează pe cineva astfel de lucruri?

Cu cîțiva ani în urmă, într-o foarte scurtă cursă aeriană de la Austin la Dallas, un tînăr texan (vecin de voiaj) m-a compătimit, abrupt și irevocabil, pentru că sînt european. Rațiunea principală era de ordin lingvistic. Trebuie să fie extrem de dificil, explică austinianul, să te miști într-un perimetru restrîns, în care se vorbesc atît de multe limbi și dialecte, uneori cu tradiții, rădăcini și procese de formare atît de diverse. Deși observația putea trece, inițial, ca reflex subconștient al instinctului imigraționist american și al mobilității yankee excesive în teritoriu, sedimentată un timp, ea s-a dovedit mai curînd purtătoare a unei sciziuni culturale majore între Lumea Nouă și Bătrînul Continent. Este vorba despre receptarea individului în raport cu colectivitatea. Dacă, în America, tradițional, exercițiul cultural de bază rămîne eterizarea *etniei* prin emanciparea *persoanei*, în Europa, din necesitate geografică și istorică, transformarea devine inversă, *colectivitatea* anexînd *individul* în interiorul unei identități mai complexe, care se vrea, de regulă, a „castei" sau a „elementului național". În primul caz, grupul se definește drept cumul de indivizi, în al doilea, va fi, cel mai probabil, văzut ca entitate *sui generis*, cu personalitate proprie. De aceea, pentru tînărul texan, la care educația ancestrală ca *persoană* aparținînd unei *comunități* devenise și criteriul esențial de așezare în spațiul vital, „aglomerarea" lingvistică și națională europeană a apărut o amenințare directă la adresa identității și responsabilității „individuale", pe cînd pentru mine, deprins cu

autolegitimarea colectivă prin însăşi identitatea distinctă a *grupului* şi *etniei*, în contextul unui ansamblu de *grupuri* şi *etnii* cu identităţi distincte, ideea a îmbrăcat, inevitabil, caracterul neutru al unei simple meditaţii de călătorie.

Puţini sînt cei care, în lumea uniformizată de astăzi, mai au percepţie pentru astfel de „nuanţe", cum să le spun, „mentaliste". America şi Europa au ajuns să fie înţelese în formula unei „continuităţi" antropologice, a unei „simbioze" culturale indiscutabile (folosim, nu-i aşa, atît de des, concepte „integratoare" precum „euro-americanitatea", „spaţiul transatlantic", „universul apusean" ş.a.). În realitate, lucrurile nu stau aşa decît, cel mult, la nivelul unor mecanisme politico-economice, dar nu, în mod necesar, şi la cel al unui comportament etnopsihologic. Articularea caracterului american s-a făcut, la începutul colonizării puritane, prin negarea celui european. Negarea s-a manifestat la nivel geografic şi istoric. Europa a fost mereu un continent mic, peninsular, accesibil cu uşurinţă din două arii continentale mult mai vaste, Asia şi Africa. Mica peninsulă a cunoscut, prin urmare, succesiv, migraţiile mai multor triburi din continentele învecinate şi a atins, gradual, cea mai mare densitate de naţiuni de pe întregul mapamond, deşi ca număr de kilometri pătraţi ea păstrează un ascendent doar faţă de Australia şi Oceania (Noua Zeelandă). Indubitabil, formarea mentală şi culturală europeană rămîne astfel una tribală, brodată pe competiţia constantă dintre grupuri cu identitate etnică şi psihologică. Continentul american a oferit, dimpotrivă, spectrul inaccesibilităţii. Încadrat de două oceane, întins în două emisfere şi avînd, în momentul descoperirii, o configuraţie geografică preponderent sălbatică, el nu a încurajat, evident, invazia, migraţia tribală şi nici măcar colonizarea masivă. Simpla călătorie transoceanică constituia, în secolele al XVI-lea – al XVII-lea, o aventură învecinată cu riscul sacrificiului suprem, pentru a nu mai menţiona că, odată ajuns aici, proaspătul emigrant avea priveliştea dezolantă a unui teritoriu nedesţelenit, legat fizionomic cu vîrstele primordiale.

Toate aceste reflecții mi-au fost prilejuite de reîntîlnirea (în vederea redactării textului de față) cu o parte dintre cărțile profesorului Virgil Nemoianu (*Îmblînzirea romantismului, Arhipelag interior, Despre dialogul interior, Microarmonia. Dezvoltarea și utilizarea modelului idilic în literatură, Jocurile divinității, România și liberalismele ei, Tradiție și libertate* ș.a.). Scrise în română sau engleză (și traduse ulterior în țară), apărute la noi în primă instanță ori direct în Statele Unite, ele dezvăluie, în diverse forme și în grade variate, un destin intelectual complex, aflat în permanență la intersecția (frecvent tensionată, după cum sesizam mai sus) dintre cultura Lumii Noi și civilizația celei Vechi. Nu vorbim aici, se înțelege, numai despre amploarea unei schimbări identitare și a unor simple mutații mentalitare, ci despre redefinirea structurală a unui mare intelectual european în interiorul spațiului academic și ideologic american. Opera lui Virgil Nemoianu de pînă acum poate fi privită (și) din unghiul unui imens efort cultural – acela de a „îmblînzi", ca să folosesc un termen celebru al profesorului, două civilizații cu mecanisme identitare diferite. În special volumul autobiografic, *Arhipelag interior*, publicat în 1994, reprezintă radiografia unei veritabile inițieri culturale, surprinzînd mișcarea intelectualului (Nemoianu însuși), adesea dramatică, între cele două lumi. Cartea depășește conturul unui simplu peisaj memorialistic, constituind, măcar pe parcursul capitolelor dedicate experienței americane a autorului, o excepțională incursiune mentalistă în deliciile și supliciile savantului emigra(n)t sau, mai corect zis, ale individului (european) care, prin jocul destinului (american), devine bilingual și bicultural („euro-american", cum ar veni).

Beneficiind de scurta liberalizare politică a sfîrșitului anilor șaizeci, Virgil Nemoianu obține o bursă doctorală (1969-1971) în California, la San Diego. Este perioada marilor mișcări studențești din spațiul occidental – atît european, cît și american. Tînărul univeritar român (care călătorise mai degrabă nesemnificativ pînă atunci și care nu-și pusese vreodată problema emigrării – nu și-o

pune, de altfel, crucial, nici în acest prim stagiu american!) descoperă o lume fascinantă, deopotrivă prin omogenitatea și (paradoxal) contradicțiile ei. Îi apreciază valorile liberale și consecvența opțiunii democratice, intrate cumva în comportamentul obișnuit al locuitorilor ei, dar nu înțelege și nu acceptă predispoziția elitelor intelectuale spre stîngismul extrem și agresiv (predispoziție motivată de seducția teoreticului). Bizar, doctorandul venit din comunism (din „inima întunericului" marxist, altfel zis), bîntuit însă, precum toți cei crescuți în lagărul socialist, de un fervent anticomunism, ajunge să fie perceput, încet-încet, de colegii din comunitatea academică drept „reacționar" și „conservator" (ceea ce și este, în accepțiile pozitive ale termenilor!), „oponent" adică al oponenților războiului din Vietnam. Spune autorul: „Nu am șovăit nici o clipă în anti-comunismul meu de bloc granitic, fundat pe știința enormei răutăți a doctrinei și practicării sale./.../. Cînd/.../cineva de la Universitate m-a întrebat unde mă plasez politic, am răspuns, poate prudent-diplomatic – dar în fond destul de sincer –, că publicațiile mele favorite sînt *National Review* a lui William F. Buckley și *Dissent* a lui Irving Howe (două publicații antagonice – ale conservatorismului republican și, respectiv, ale unui liberalism non-radical, cu tentă socialistă, *n.m.*)./.../. Răspunsul a derutat. Eu indicam însă ceva – ostilitatea față de un anume conformism de centru-stînga, predominant la televiziune, în lumea academică, în ziarele principale, adversitatea față de stîngismul convențional-burghez al intelectualilor, căruia îi preferam un marxism cinstit, umanist, deși deasupra amîndurora plasam tipul de conservatorism care, treptat, șovăielnic, începea să ia contur în mintea mea". Intelectualul european – descins dintr-un spațiu „colectivist", unde ideile și principiile sînt impuse, iar nu dezbătute – descoperă, în universul american al pluralismului (individualist totuși), valoarea (și responsabilitatea!) *părerii personale.*

Există, în inocența mișcării tînărului profesor dinspre grup către individualitate, o intensitate psihologică și morală, demnă de paginile unui roman introspectiv. Altădată, prin comportamentul

„corect politic" față de sistem, „seduce" un bătrîn decan cam auster: „Decanul pentru studenți era un yankeu bătrîncios, cu pielea facială în falduri pergamentoase, nepot îndepărtat al autoarei *Colibei Unchiului Tom*, cum îi arăta și numele de Ward Beecher. S-a purtat cu mine sec, dar cînd, la propunerea sa de împrumut financiar convenabil care să-mi finanțeze studiile, a auzit motivarea refuzului (nu aveam cum să restitui aceste sume odată întors în România), s-a mai încălzit, socotind impecabilă cinste ceea ce era mai curînd timorată naivitate, și m-a ajutat să găsesc surse de supraviețuire. Mie chiar conceptul finanțării studiilor mi se părea exotic și absurd". Virgil Nemoianu parcurge „șocul cultural" cu o voluptate intelectuală ce-l face imun la riscul alienării, deschizîndu-i mai degrabă ușa spre asumarea plenară și definitivă a Americii – această Americă a emigranților, unde fiecare se simte cumva *din alt loc* (realizînd că este din România, din Europa de Est mai precis, o doamnă întîlnită în California îi spune autorului: „Cît se poate de interesant/.../, o adevărată coincidență, ce mai! Aflați că nici eu nu sînt din părțile astea, ci tocmai din Kansas!"). *Deruta amestecului* sau ceea ce profesorul numea, altundeva (în *Tradiție și libertate*), *pericolele și deficiențele multiculturalismului* sînt traversate, cu priviri alerte, de tînărul universitar și, lucrul cel mai important, fără disponibilitatea proaspăt veniților în Lumea Nouă de a le deveni victimă. El face observații cu valoare de axiome, care-i vor sluji, peste ani, după cristalizarea deciziei de *a emigra*: „Aici se instala, așadar, o primă fundamentală concluzie – persoana umană era cu sistemul nu în stare de beligeranță, ci în echilibru incert. Depindea de tine însuți felul în care izbuteai să răspunzi la întrebarea din titlul volumului de amintiri al lui Ronald Reagan (apărut cu mulți ani mai tîrziu): *Where is the Rest of Me?*". Hermeneutica mentalistă pe care Nemoianu o creionează – cu succes – la această vîrstă nu îi lasă loc pentru dubii. Într-un spațiu al libertății, individul este definit exclusiv pe două coordonate: *dreptul absolut de a alege* și *capacitatea de asumare a consecințelor propriilor opțiuni.*

Ambele au de-a face cu *persoana* celui care alege și nu cu *grupul* căruia ea (persoana), eventual, îi aparține.

Interesant, revenit în țară (în „vechea cultură"), Virgil Nemoianu se simte „dislocat" (chiar și în sens heideggerian), „înstrăinat" de identitatea atavică. Liberalismul autentic (acel „liberalism clasic" pe care autorul, în *România și liberalismele ei*, îl vedea coborînd direct din Iluminism și Revoluția Franceză, pentru a iradia apoi către Părinții Fondatori ai Americii!) acționează ca un vaccin, odată inoculat în organismul viu, *modificînd* întregul mecanism de receptare a exteriorității. Profesorul nu se mai poate reintegra în universul dîmbovițean (pe care, la mutarea din Banat, îl simțise ca extrem de emancipat). Fuge dezordonat dintr-un loc în altul, dintr-o postură în alta, rugîndu-se cu ardoare la Sfîntul Iosif (patronul cauzelor disperate) să poată evada din nou și aproape căzînd în alcoolism. Singurii care-l reconfortează sînt prietenii din Cercul Literar de la Sibiu, Doinaș și Negoițescu. Ieșind, după un timp, la Londra, pricepe, cu stupoare, că nu Apusul îi lipsește cu adevărat, ci America. În Anglia, descoperă aceleași automatisme europene care, în structura sa americanizată, nu-și mai au locul și, în special, rostul. Se ceartă cu lumea, devine ostil și antipatic. „Studenții mei erau destul de mediocri și nu prea simpatici. La rîndul meu, mă purtam neglijent și predam alandala./.../. Mai toți mă antipatizau – inevitabil, îi supăra amestecul meu de aroganță și de nepăsare. Nu-mi plăcea ce fac./.../. Tappe (Șeful de Catedră, *n.m.*) s-a considerat (nu pe nedrept) jignit. Curînd a aflat că eu vorbeam urît, îi înjuram pe alții de față cu studenții. S-au adăugat la asta și alte tensiuni. Supărat, a cerut Ministerului Învățămîntului să nu-mi prelungească șederea cu încă un an". Tensiunea interioară (America *vs.* Europa) se acutizează, ajungînd practic de nesuportat. Întors (din nou!) în țară (autorul notează, ironic, faptul că oamenii „se obișnuiseră" cu revenirile lui în România – lucru atît de „neobișnuit" în fond, în acele vremuri, în situații similare!), profesorul își canalizează toate energiile pentru a pleca definitiv în S.U.A. Reușește, în 1976, o nouă ieșire (transatlantică),

împreună cu soția și copilul – ieșire „legală" pentru doi ani. Convine cu familia rămasă aici că, dacă va decide să stea pentru totdeauna în America, după douăzeci și patru de luni, va trimite o scrisoare cu o propoziție codificată: „Mi-am luat frac." Aceasta însemna de fapt: „Noi nu ne mai întoarcem!". Rudele uitaseră însă, între timp, înțelegerea și se distrau, recitind buclucașa formulare. Ce i-o fi trebuind lui Pilu frac acolo, în America? Apoi, povestește Nemoianu, brusc, și-au adus aminte. Experiența americană încetase (pentru toți) să mai fie o *aventură* și devenise *destin.*

Anii care au urmat au impus, în mod evident, *dimensiunea americană* a identității intelectuale a profesorului Nemoianu, deși nu i-au alterat ideile – rămase, ferm, pe același palier al unui conservatorism constructiv și generator de stabilitate. Între teoreticianul romantismului european târziu (*Biedermeier*) ca liant cultural major între tradiție și modernitate și analistul minuțios al postmodernismului mondial, din această nouă carte a autorului (*Postmodernismul și identitățile culturale*), pe care Editura Universității din Iași o oferă acum, iată, publicului nostru, în premieră, în traducere românească, nu există deosebiri ideologice semnificative. Virgil Nemoianu rămîne adeptul umanismului autentic, ce așează în centrul culturii existența individului, cu întregul său set de particularități rezistente la uniformizare și șablonizare. Premisa volumului de față se rezumă – elocvent pentru ipoteza deja enunțată – într-o întrebare fundamentală, pusă de exeget chiar la debutul investigației sale culturale: „Putem vorbi, la sfîrșitul secolului al XX-lea, mai întîi în cultură și apoi în viața politică și socială de atingerea, pe planetă, a unui punct în care a devenit inutilă *orice* fel de explicație atotcuprinzătoare a mersului istoriei și culturii?" Interogația, deși nedeclarat, își extrage motivația din teoria probabilității în care – pentru o înțelegere adecvată a contextului conceptual unde ne aflăm – o mică incursiune descriptivă este absolut necesară. În disciplina numită *statistică* (în alte variante, *teoria probabilității* sau *teoria informației*), există două concepte antagonice: *entropia* și *structura.* „Entropie" înseamnă

„dezordinea" unui sistem care, teoretic, nu funcționează după vreo regulă, iar „structura" se referă la reversul acestei stări de fapt, adică la „ordinea" unui sistem ce se manifestă, prezumtiv, după legi stricte și precise. Se înțelege că prea multa „entropie" duce la haos, la anarhie, la un spațiu al ipotezelor virtuale infinite, unde, statistic vorbind, *totul e posibil.* Dimpotrivă, prea multa „structură" închide complet posibilitățile unui sistem, implicînd încremenire și, în plan social sau politic, dictatură. Știința probabilității se ocupă cu studiul realității dintre aceste două extreme. Statisticienii cred că o observare corectă a legilor naturii ne poate face să anticipăm (prin calcul probabilistic) anumite evenimente ori, mai precis, gradul de incidență a producerii lor. Mișcarea de la entropie la structură constituie, pentru ei, o formă de cunoaștere a lumii.

Din punctul de vedere al profesorului Nemoianu, *istoria culturală* a cunoscut o translație inversă decît cea normală, adică dinspre *structură* către *entropie.* De la blocajul ordinii absolute, a canonului inflexibil și imuabil, indus de tradiție, se trece, paradoxal, la un alt fel de blocaj, acela al posibilităților infinite, al descentralizării fără sfîrșit (denumită de Jacques Derrida, nu-i așa, „diseminare *ad infinitum*). Noua „stare" (entropică) a culturii internaționale o constituie, din perspectiva autorului, postmodernismul care pune punct (prin întoarcerea sa abruptă de la spiritualitatea „normei unice" a spațiului tradițional la o spiritualitate reformatoare, „a diversității autodeterminate") istoriei așa cum o știam pînă în a doua jumătate a secolului al XX-lea – o fenomenalitate, cronologic vorbind, unidirecțională, cu început-mijloc-sfîrșit și, înainte de toate, în termenii tradiționali hegelieni, cu un conținut dialectic, caracterizat de alternanța dintre cauză și efect. Postmodernismul schimbă, prin ansamblul lui enorm de manifestări, această regulă „autarhică", împingînd cultura (dacă nu umanitatea în general) către o fervoare entropică. Rădăcinile fenomenului se află în modernism, crede profesorul, cu mențiunea că acolo ele păstrau un conținut pur teoretic (idee avansată și de Brian McHale, spre sfîrșitul anilor optzeci, în a sa faimoasă *Postmodernist*

Fiction, unde se afirmă că dominanta modernității e una epistemologică, în timp ce dominanta postmodernității rămîne aceea ontologică: altfel spus, postmodernii mută paradigmele existenței culturale dinspre *a ști* către *a fi*). Totuși, în postmodernism, cultura diversității capătă un caracter necontrolat, determinîndu-l pe Virgil Nemoianu să găsească rezonanțe raționale chiar și în fatalismul sceptic al conservatorismului profund: „Haosul și anarhia par să fie singurele reguli. Istoria nu există cu adevărat în nici un sens mai strict sau inteligibil. Nu putem cunoaște viitorul, nici trecutul și, se pare, nici măcar prezentul". Entropia postmodernității anihilează prin urmare, la limită, însăși ideea progresului, relativizînd percepția diacroniei și uniformizînd reprezentarea. Pierderea centrului echivalează acum cu o disoluție a reperelor fundamentale în cultură, canonul limitativ al trecutului dispărînd sub presiunea unui pseudo-canon, al tuturor mutațiilor și transformărilor posibile. Intrarea în postmodernitate seamănă, cum ar veni, cu glisarea spre o zonă a nisipurilor mișcătoare.

Totuși, nu aș vrea să se creadă că viziunea profesorului Nemoianu este una apocaliptică (de altfel, el îi combate pe adepții „sfîrșitului istoriei", fie ei și în formula moderat-filozofică, a liniei Kojéve-Bloom-Fukuyama, susținînd că postmodernismul nu are caracter/conținut de terminalitate: el este doar o nouă etapă istorică, aptă de *a evolua* prin ea însăși). Lucrarea de față rămîne de aceea, în esența sa, o foarte aplicată radiografie a acestui ultim curent important al culturii mondiale, articulînd o istorie detaliată a problemei dezbătute (istorie ce începe cu investigarea raționalismului și ajunge pînă la urbanizare, alienare, individualism, comunicare și, nu în ultimul rînd, globalizare/omogenizare). Incursiunile autorului sînt pluridisciplinare, pornind de la arhitectură și societate și ajungînd pînă la literatură, muzică și teatru. Cele trei mari părți ale volumului (prima dedicată stării de entropie a culturii contemporane, a doua – ramificațiilor anticipatoare ale postmodernității în civilizația tradițională și a treia – postmodernismului ca atare) se îmbină armonios, construind o imagine teoretică solidă, de fundal. Trebuie apreciată

mai ales distincția (indirectă) pe care profesorul o face între postmodernism (materialitatea propriu-zisă a ideologiei) și postmodernitate (starea cultural-mentalistă din spatele ei). Aici se dezvăluie o înțelegere adîncă a modului de operare a mecanismelor culturale, pe care aș îndrăzni să o dezvolt puțin. Atunci cînd vorbim despre „postmodernism", definim de fapt „postmodernitatea", dintr-un motiv care ține de morfologia paradoxală a fenomenului în discuție. Spre deosebire de orice alt curent sau mișcare literară care, într-o primă fază, se manifestă invariabil la nivel doctrinar-estetic, evoluînd ulterior spre tipologia culturală și „spiritul vremii", postmodernismul este „stare", „nevroză" colectivă, cu o anumită focalizare artistică, nici mai mult și nici mai puțin semnificativă decît celelalte laturi ale sale. Prin urmare, doar spiritualitatea postmodernă (postmodernitatea) pare a fi mai curînd reperabilă în decorul cultural al ultimului secol și nu ideologia/factualitatea estetică postmodernă (postmodernismul), care, alături de celelalte ipostaze complementare ale fenomenalității (istoria, politica, economia etc.), derivă auxiliar și chiar secundar din cea dintîi.

Faptul în sine rămîne, desigur, frustrant pentru scriitori, obișnuiți să dea tonul marilor „regenerări" ale spiritului mondial. De aceea, mai ales teoreticienii refuză să investigheze arhetipul postmodern, care este, indubitabil, „meta-", „trans-" ori chiar „non-estetic", încăpățînîndu-se să se ocupe de postmodernism ca literatură. Rezultatul ajunge, ironic, să pună în pericol însuși statutul literaturii ca echivalent al celorlalte manifestări postmoderne, minimalizîndu-i indirect postura în relație cu ele și ridicînd întrebări despre soliditatea esteticului ca procesualitate „pură" în interiorul contextului postmodern. Sîntem aici în fața unei bizarerii culturale, grefate pe o invers proporționalitate metodologică inefabilă. Încercînd să definească literaritatea fenomenului postmodernist, teoreticienii spun întotdeauna ceea ce aceasta *nu este* și, aproape deloc, ceea ce *este*. Ei definesc, altfel spus, postmodernitatea (și nu postmodernismul), făcînd incursiuni pseudo-estetice într-o arie preponderent culturală,

psihologică și socială. Astfel, orice abordare onestă a ideii de postmodernism trebuie să înceapă printr-un transfer. Este vorba despre mișcarea culturalului (în integralitatea sa) spre estetic. Putem emite presupuneri analitice – cu un anumit grad de exactitate – doar în plan strict fenomenologic și cultural. Prin iradiere, ele devin axiomatice la nivel artistic (literar). Din acest unghi, o observație simplă ar fi aceea că postmodernitatea, în varianta sa istorico-tipologică, acoperă aproximativ o sută de ani de criză a identității. Apariția ei se leagă de dispariția economiei tradiționale, mai întîi pe continentul european și apoi în Lumea Nouă. Fenomenul cuprinde, paradoxal, ambele durate braudeliene ale istoriei – atît pe cea „lungă", desfășurîndu-se insidios încă din prima jumătate a secolului al XIX-lea și determinînd gradual insesizabile acumulări de „cauze" generatoare de „efecte" pe termen amplu, cît și pe cea „scurtă", ilustrîndu-se prin modificări abrupte, radicale și irevocabile –, iar consecințele sale sînt oarecum implacabile. Procesul economic cel mai profund al acestui set de transformări este industrializarea, urmată de tehnologizare și, recent, de cibernetizare. Toate reprezintă etape succesive ale alienării personale și colective, în interiorul mediului natural și social, prin intervenția tot mai agresivă a mașinii care înlocuiește individul. Acesta din urmă dezvoltă, ipostasic și comunitar, un sentiment al inutilității istorice și neantului metafizic, mergînd de la depersonalizările victoriene, pînă la „sfîrșitul istoriei" de tip hegelian, „moartea lui Dumnezeu" din filozofia lui Nietzsche, iar, ulterior, pînă la „închiderile" spirituale, preconizate de ideologia euro-americană de dreapta, a ultimelor decenii, prin Kojève, Bloom ori Fukuyama. Din punct de vedere strict economic și științific, industrializarea și postindustrializarea rămîn valori istorice incontestabile, legîndu-se de achizițiile civilizației contemporane.

Sistemele patriarhale, piramidale, ierarhice, care concentrează simbolul autorității absolute la vîrf sînt înlocuite acum, datorită competiției economice și deplasării centrului de putere financiară către noua clasă activă social (burghezia, industriașii), devenind –

ideografic – imagini mai curînd circulare, în interiorul cărora marginea, periferia pot oricînd migra spre axă (centralitate). Deşi semnificativ economic, metafizic şi cultural, faptul a generat confuzie şi, prezumtiv, deconstucţia identităţilor. Dispariţia autorităţii unice, precise, din semiotica socio-politică, a dus – aşa cum se întîmpla odinioară în tragediile shakespeariene, atunci cînd eliminarea monarhului medieval prin violenţă antrena haosul unversal – la ambiguitate axiologică şi despiritualizare. Psihologiile devin tipologii, identităţile se uniformizează şi dispar într-o globalizare alienantă. De aceea, investigaţia postmodernităţii trebuie să înceapă, în mod necesar, cu asumarea crizei ipostasice la nivel psihologic şi cultural şi, doar prin această grilă, să se treacă la hermeneutica „postmodernismului", care nu devine altceva decît o consecinţă a depersonalizării macrosistemice. Într-adevăr, literatura şi sensibilitatea estetică în general au receptat fin, dar acut, tensiunea spirituală, inversînd, pentru prima dată în istorie, locul cu sistemul cultural: din sursă de culturalitate şi mentalitate colectivă, esteticul devine el însuşi un artefact (rezultat) al culturalităţii. În acest sens, încă de la începutul secolului al XX-lea, se pot semnala primele manifestări ale unei crize de identitate auctorială în literatură, devenită, prin transgresie, echivalentul alienării individului, la nivel socio-cultural şi economic. În *Tradition and the Individual Talent*, T. S. Eliot pune în discuţie, discret, însă sesizabil, necesitatea „impersonalizării" actului artistic, fenomenalitate care nu mai indică universalitatea perspectivei poetice, recomandate de către transcendentaliştii americani, în frunte cu Emerson şi Whitman, şi nici autonomia esteticului din idealismul clasic.

Se urmăreşte, în primul rînd, o „depersonalizare" a celui care creează, alienat spiritual în interiorul contemporaneităţii, dar, mai ales, copleşit intelectual de propria sa memorie culturală, codificată conceptual ca „tradiţie". Aceasta, deşi obţinută „cu mult efort" în latura ei materială (concretă), spiritual sau cultural, pre-există operei „talentului individual", i.e., scriitorul prezentului, într-un plan

subliminal, subconștient. Aici, neștiut, tradiția îl depersonalizează („impersonalizează") pe artist, integrîndu-l unei deja articulate memorii culturale, unei „istorii" în afara căreia scrierea lui nu ar putea avea nici un sens: „Nici un poet, nici un artist al oricărei arte nu poate avea sens singur. Semnificația, aprecierea relației sale cu poeții și artiștii sînt aprecierea relației sale cu poeții și artiștii morți. Nimeni nu-l poate evalua în sine; trebuie să-l așezi, pentru contrast și comparație, printre cei morți". Peste numai cinci ani de la publicarea teoriei lui Eliot, în 1922, Jung confirmă indirect valoarea ei psihanalitică și culturală, susținînd, în eseul foarte influent *Über die Beziehungen der analytischen Psychologie zum dichterischen Kunstwerk*, că arta, în general, este rezultatul unui „complex de autonomie", în interiorul căruia scriitorul rămîne doar un „vehicul". „Personalitatea" celui care creează devine și în acest caz irelevantă: „Opera nenăscută din psihicul artistului reprezintă o forță a naturii care se materializează fie prin puterea tiranică, fie prin viclenia subtilă a naturii însăși, indiferent de soarta personală a omului care îi este doar vehicul. Impulsul creator trăiește și crește în el (individ, n.n), asemenea unui copac în pămîntul din care își trage sevele. De aceea, ar fi bine să ne imaginăm procesul creator ca pe un lucru viu implantat în psihicul uman. În limbajul psihologiei analitice, acest lucru viu este un *complex de autonomie*. El reprezintă o porțiune separată a psihicului, care duce o viață proprie, în afara ierarhiei conștiinței". Această conștiință creatoare, „auctorialitatea", „personalitatea" artistului, factor de supremație în istoria tradițională a literaturii, pare să nu mai reziste fenomenologic în aria (post)modernității, unde accentul cade pe operă ca entitate independentă, anihilatoare pentru artist.

Ideea cunoaște o mare popularitate în anii treizeci și, ulterior, în a doua jumătate a secolului al XX-lea, interval în care teoriile autonomiei creației și, indirect, anihilării personalității auctoriale se succed într-un ritm foarte dinamic. Între ele, mai semnificativă este dorința formaliștilor ruși de a scrie o istorie literară a formelor, în

care personalitatea, biografia și istoricitatea biologică să nu mai aibă nici o relevanță estetică, ele fiind înlocuite de texte (forme) ca entități independente, și, apoi, structuralismul, în ipostaza sa barthiană. Cel puțin în două eseuri, *L'Activité structuraliste* (1964) și *La Morte de l'Auteur* (1968), Roland Barthes pune bazele psihologice și culturale ale postmodernității în literatură, prin sensurile pe care le dă alienării auctoriale și independenței artefactului artistic. Deși cu aplicabilitate mai curînd lingvistică, sistemul ideologic poststructuralist se întemeiază cultural tocmai pe această supoziție. Deconstrucția propusă de Jacques Derrida în a doua jumătate a anilor șaizeci și dezvoltată ulterior într-o disciplină de sine stătătoare, „gramatologia", focalizează calitatea unei structuri date (lingvistice, mentale, culturale, istorice) de a se „descentraliza" *sui generis*, de a evolua spre nonstructură și aspațial. Centrul absolut (important, de la filozofia grecilor antici și pînă la Saussure) dispare, este indistinct și chiar irelevant, în perspectiva deconstructivă. El se pierde într-o rețea a centrelor subiacente, mereu lărgită prin apariția altor „centre", divizîndu-se *ad infinitum* în ceea ce Derrida numește „jocul substituțiilor". Această depersonalizare nu trebuie înțeleasă abstract, ca o simplă consecință culturală a momentului istoric traversat. În paralel cu transformările alienante ale sistemului socio-cultural și economic, canonul literar însuși evoluează spre o ipostază fenomenologică depersonalizatoare. Ceeea ce Eliot vedea doar ca pe o entitate independentă, repetîndu-se mecanic în opera literară a prezentului – *tradiția* – ajunge să fie receptată, spre sfîrșitul secolului, ca factor de opresiune culturală care anihilează, în mod unilateral, auctorialitatea, i.e., identitatea creatoare. Harold Bloom semnalează acest lucru încă din 1973, prin lucrarea sa foarte populară *The Anxiety of Influence*. Teoreticianul vorbește despre o „angoasă" instaurată la nivel subliminal în psihicul – individual și colectiv – al scriitorului (post)modern, determinată de multitudinea secolelor de acumulare a informației culturale și, mai ales, de evoluția gîndirii estetice.

Postmodernismul, ca variantă estetică a postmodernității culturale, derivă, în consecință, din aceeași angoasă a individului (în acest caz creator) depersonalizat în chiar interiorul mediului său natural. În mai puțin de o sută de ani, conștiința umană a receptat una dintre cele mai mari agresiuni din întreaga sa istorie milenară: transformarea graduală din *subiect* în *obiect*, altfel spus, din *factor* de percepție și reprezentare, în *fapt* perceput și reprezentat. Manipulatorul de semne și semnificații a devenit el însuși un manipulat al propriului sistem semiotic, descompunîndu-se involuntar în rețeaua sa de coduri. Acest fenomen rămîne însă unul preponderent cultural și psihologic, legîndu-se de subtilitatea formelor și mijloacelor de existență în acest secol și nu este o creație estetică sau ideologică a unui nou val. Atît esteticul, cît și ideologicul sînt derivații, consecințe ale nivelului fenomenologic și cultural unde au loc adevăratele mutații. De aceea, literatura – din perspectivă postmodernistă – trebuie văzută mai curînd ca arie secundară, de receptare a efectelor și nu de producere a lor. Postmodernismul însuși, în ipostaza sa de codificare conceptuală a literaturii crizei de identitate, de la sfîrșitul mileniului, se poate aborda doar ca element auxiliar al postmodernității. O privire atentă asupra postmodernismului literar ne convinge de existența infrastructurii fenomenologice, la nivelul manifestărilor sale culturale, psihologice (psihanalitice) și ideologice. Ea este motivată, în primul rînd, de condiția lui de anexă a postmodernității. Singura poetică explicită a fenomenului, prin urmare, poate fi doar cea culturală. În mod paradoxal, aceasta rămîne și cea mai refuzată de către teoreticieni, din rațiuni mai curînd freudiene decît estetice. Pe măsură ce postmodernismul își va certifica istoricitatea, culturalitatea sa va deveni însă tot mai articulată. Profesorul Virgil Nemoianu este conștient de acest lucru, o bună parte a demersului său axîndu-se pe căutarea acelor elemente din interiorul postmodernismului care îi vor da, în viitor, stabilitate și continuitate, unind ceea ce William James numea cîndva „insulele dintr-o mare turbulentă" (două dintre aceste elemente sînt, în viziunea profesorului, *religiosul*

și *frumosul*, în postură de obiecte de studiu genuine, plasate în contrapondere la cultura-surogat). De aceea, am toată convingerea că apariția, în limba română, a acestei cărți de mare valoare teoretică și culturală, într-o perioadă de derută axiologică, marchează un eveniment intelectual extrem de însemnat.

Codrin Liviu Cuțitaru

Abélard, Peter, 485
Achebe, Chinua, 289
Ackroyd, Peter, 32
Acton, John Emerich, 98, 329
Adams, John, 32, 83
Addison, Joseph, 368, 475, 479
Adenauer, Konrad, 59, 190, 467
Adorno, Theodor Ludwig Wiesengrund, 168, 195, 434
Ahmatova, Anna, 320
Aksakov, Serghei Timofeevici, 478
Alarcón, Pedro Antonio de, 408
Albertus Magnus, Sfintul, 143
Albrecht, Duce de Bavaria, 397
Aldiss, Brian, 206
Alecsandri, Vasile, 264
Alembert, Jean le Rond d', 69
Alexandru cel Mare, 212
Alexis, Willibald, 443
Alfred cel Mare, 259
Al-Koni, Ibrahim, 289, 435
Alonso, Dámaso, 483
Althusius, Johannes, 112
Altieri, Charles, 284, 296
Ambrozie, Sfintul, 140
Amis, Kingsley, 475
Andersch, Alfred, 420
Andres, Stefan, 420
Andrews, Lancelot, 144
Andrić, Ivo, 238, 408, 478
Anouilh, Jean, 473
Aragon, Louis, 281
Arator, 265
Arbuthnot, John, 69
Arendt, Hannah, 60, 170
Argyros, Al, 343
Ariosto, Ludovico, 433, 478
Aristofan, 347
Aristotel, 36, 44, 60, 111, 143, 180, 339, 360, 365, 371, 455, 469, 482
Arnim, Achim von, 443
Arnold, Matthew, 260, 327, 339, 403, 482
Aron, Raymond, 469
Arroyo y Morón, Ciriaco, 246
Ashcroft, John, 108
Asimov, Isaac, 206
Atanasie cel Mare, Sfintul, 140
Atlan, Henri, 205
Auden, Wystan Hugh, 150, 355, 435, 475
Auer, Johann, 166
Auerbach, Erich, 316
Augustin, Sfintul, 18-19, 56, 114, 140, 143, 165, 180, 187 329
Aullus, Gellius, 479

Austen, Jane, 202, 204, 475
Austin, J.L., 169

Baader, Franz Xaver von, 71
Babbitt, Irving, 284
Babel, Isaac, 435
Bach, Johann Sebastian, 474
Bacon, Francis, 50, 127, 359, 373, 461
Badiou, Alain, 186
Bahr, Hermann, 388
Bahtin, Mihail, 153, 321, 327-328, 351
Bălcescu, Nicolae, 96
Ballanche, Pierre-Simon, 71
Balmes, Jaime, 79, 149
Balotă, Nicolae, 464
Balthasar, Hans Urs von, 151-153, 162, 166-168, 186, 194-195, 233, 257, 331, 334, 352, 484-485
Balzac, Honoré de, 204, 255, 348, 375, 408-409, 443, 473
Barante, Amable Guillaume Prosper de, 96
Barberini, Francesco, Cardinal, 144
Barbey, d'Aurevilly, Jules-Amédée, 473
Barbu, Ion, 277
Baring, Maurice, 475
Barth, John, 32, 150, 230, 474, 502
Bataille, Georges, 306, 435
Bate, Walter Jackson, 108, 483
Baudelaire, Charles-Pierre, 286, 321, 348, 473
Baumgarten, Alexander Gottlieb, 339
Beckett, Samuel, 122, 239, 252, 461
Beckford, William, 478
Béguin, Albert, 483
Belloc, Hilaire, 101, 150, 194, 475
Benedict de Nursia, Sfîntul, 189
Benedict XVI, Papa, 181
Ben-Gurion, David, 467
Benjamin, Walter, 315, 434
Benn, Gottfried, 348, 418, 464
Bentham, Jeremy, 81, 329
Berdiaev, Nikolai Aleksandrovici, 150
Berkeley, George, 51
Bernanos, Georges, 194
Bernauer, Agnes, 397
Berwinski, Ryszard Wincenty, 408
Bessarion, Basil Cardinal, 144
Biran, Marie-François-Pierre-Gonthier de, 75
Björnson, Björnsterne, 408
Blaga, Lucian, 277, 465
Blake, William, 367
Bloom, Harold, 32, 37, 185-186, 247, 260, 266, 273, 292, 305, 316, 326-327, 432, 497, 499, 502
Bobbio, Norberto, 158, 171, 185
Böcklin, Arnold, 403
Bodnărescu, Samson, 264
Boethius, Anicius Manlius, 478
Bohrer, Karl-Heinz, 420, 434
Boileau, Nicolas, 262, 473
Bolingbroke, Viconte. Vezi St. John Henry
Bolzano, Bernhard, 54
Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise de, 65, 75, 82
Bonaparte, Napoleon, 83
Bonaventura, Sfîntul, 143, 165, 204, 256, 485
Booth, Wayne, 306
Borges, Jorge Luis, 285, 418, 477
Bossuet, Jacques-Bénigne, 19, 56, 217, 485
Bouyer, Louis, 144, 150, 194
Bowdler, Thomas, 274
Boyle, Nicholas, 186
Brague, Rémi, 469
Brahms, Johannes, 388
Brâncuşi, Constantin, 222

Brecht, Bertolt, 222, 348, 397, 419, 434
Brémond, Henri, 150, 186, 316
Brodski, Iosif Aleksandrovici, 239
Bromfield, Louis, 109, 263
Brooks, Cleanth, 231, 304, 325, 351, 474
Brooks, Van Wyck, 304, 351
Browne, Sir Thomas, 479
Browning, Eliyabeth, Barrett, 269-370, 444
Buddha, 262
Buffon, Georges-Louis, 427, 473
Bulgakov, Serghei, 150, 281, 478, 485
Bullock, Marcus Paul, 170, 425, 428, 434
Bultmann, Rudolf Karl, 167
Bunyan, John, 252
Burckhardt, Jacob, 311, 329, 483
Burges, Anthony, 345, 475
Burke, Edmund, 72-73, 78, 80, 311
Burke, Kenneth, 327-329, 468, 470, 474
Burleigh, Michael, 133
Burney, Fanny, 475
Burr, Aaron, 83
Burton, Robert, 479
Bush, George W., 108-110
Byatt, Antonia, 32

Cabrera Infante, Guillermo, 239
Caillos, Roger, 483
Calasso, Roberto, 32, 418, 479
Calderón, Estébanez, 270, 408
Calderón de la Barca, Pedro, 477
Călinescu, Matei, 384
Calvin, John, 262
Calvino, Italo, 273-274, 285
Campbell, Joseph, 156
Canning, George, 72
Cantù, Cesare, 96
Čapek, Karel, 345
Capuana, Luigi, 408
Caragiale, Matei, 485
Carlo Borromero, Sfintul, 262
Carlyle, Thomas, 97-98, 285
Carp, Peter, 90, 470
Carroll, James, 117
Carstens, Karl, 418
Cărtărescu, Mircea, 32
Castlereagh, Lord. Vezi Stewart, Robert
Cather, Willa, 255, 326, 390, 444, 474
Cavaignac, Jean-Baptise, 84
Caxton, William, 35
Céline, Louis Ferdinand, 281, 418, 473
Cervantes, Miguel de, 231, 255, 262, 264, 270, 288, 347, 461-462, 479
Césaire, Aimé Fernand David, 289
Chamfort, Sébastien-Roch, 66, 433, 479
Charles cel Viteaz, Duce de Burgundia, 395
Chateaubriand, François-Auguste-René de, 65, 68, 83-84, 96, 102, 149, 149, 156, 203, 260, 312, 374, 393, 427, 429, 430, 435, 472, 482
Chaucer, Geoffrey, 266, 284-285, 310, 474
Chesterton, Gilbert, Keith, 101, 150, 194-195, 225, 355-356, 438, 475, 479, 482, 485
Cicero, Marcus Tullius, 265, 478, 482
Cioran, E.M., 479, 482
Claudel, Paul, 150, 194, 222, 444, 473
Clement din Alexandria, Sfintul 146, 384
Clermont-Tonerre, Stanislas de, 76
Cobbett, William, 225, 311
Coleridge, Samuel Taylor, 70-71, 73-74, 149, 265, 274, 329, 348, 434, 474, 476
Collins, Wilkie, 405-406, 410
Confucius, 180, 288
Constant, Benjamin, 80-81
Constantin, Sfintul, 119
Contarini, Gasparo Cardinal, 144

Cooper, James Fenimore, 226, 312, 442-443, 474
Coppée, François, 264
Corigliano, John Paul, 32
Corneille, Pierre, 372
Cossiga, Francesco, 418
Cotruş, Ovidiu, 464
Coughlin, Charles Edward, 104
Cousin, Victor, 86
Crashaw, Richard, 474
Creangă, Ion, 408
Croce, Benedetto, 56, 316
Cronin, Archibald Joseph, 263, 282
Curtius, Ernst Robert, 268, 316, 377, 483
Cusanus, Nicholaus, 144

Dahn, Felix, 405-406
Dahrendorf, Ralf, 169
Daniélou, Jean, 150
Dante Alighieri, 248, 252, 255, 262, 264, 270-271, 284, 308, 347, 349, 461-462, 478
Darwin, Charles, 330
Das, Pranakrishna, 183
Daudet, Alphonse, 264, 316, 408
Davenport, Guy, 32, 474
David (figură biblică), 10, 374, 400
Davidson, Donald, 474
Dawkins, Richard, 459
Dawson, Christopher, 22
Deák, Ferenc, 89
Defregger, Franz von, 388
De Gasperi, Alcide, 59, 190, 467
Dekobra, Maurice, 266
Deledda, Grazia, 269
Delsol, Chantal, 11, 112-113, 468
Dennett, Daniel, 459
De Quincy, Thomas, 486
De Roberto, Federico, 408
Derrida, Jacques, 32, 37, 171, 185, 223, 275, 351, 496, 502
Descartes, René, 50-51, 54, 165, 359-360, 461
Dewey, John, 461
Diamond, James, 183
Dickens, Charles, 198, 205, 405, 438, 444, 461-462, 478
Dickinson, Emily, 204, 474
Diderot, Denis, 58, 69
Dilthey, Wilhelm, 307, 323-325, 466, 481
Diocleţian, împărat roman, 119
Dionisie Areopagitul, 141, 204, 256, 485
Disraeli, Benjamin, 74
Döblin, Alfred, 202
Doderer, Heimito von, 477
Doinaş, Ştefan Aug., 464 ,494
Donatus, Aelius, 264
Donne, John, 144, 265, 269, 474
Donoso Cortés, Juan, Marchiz de Valdegamas, 79, 149, 468
Dorfles, Gillo, 384
d'Ormesson, Jean, 473
d'Ors, Eugenio, 271, 483
Dos Passos, John, 202
Dostoievski, Feodor, 204, 252, 255, 276-277, 281, 348, 403, 461-462, 478
Douglas, Lloyd C., 263
Drewermann, Eugen, 182
Driesch, Hans, 421
Droste-Hülshoff, Annette Elizabeth von, 269
Dryden, John, 274-275, 371
Duhem, Pierre-Maurice-Marie, 125
Dumas, Alexandre, 386-387, 389, 405-406, 412, 461, 473
Dupré, Louis, 344
Durkheim, Émile, 312
Dürrenmatt, Friedrich, 420

Eagleton, Thomas, 186, 315
Ecaterina cea Mare, 69
Eckermann, Johann Peter, 88, 218, 288
Eco, Umberto, 165, 247, 273, 305, 327, 330
Egan, Maurice, 269
Einstein, Albert, 330, 352
Elena, Sfinta, 119
Eliade, Mircea, 156, 227, 230, 285, 418
Elias, Norbert, 351
Eliot, George, 204, 230, 239, 266, 408-409, 444, 477
Eliot, T.S., 150, 195, 260, 268, 271, 275, 279, 325, 377, 380, 410, 446, 451, 475, 500-502
Elisabeta I, Regina Angliei, 121
Eminescu, Mihai, 264, 277, 348
Empedocles, 39
Empson, Sir William, 275, 316
Endo, Shusaku, 238
Eötvös, Istvan, 89, 470
Erasmus, Desiderius, 144-145, 147, 485
Eriugena, Ioannes Scotus, 485
Ernst, Paul, 477
Eschil, 231, 271, 349, 356, 378, 380, 444
Esterházy, Peter, 32
Euclid, 136, 330
Eugen IV, Papa, 144
Eugen, Prinţ de Savoia, 52
Euripide, 204, 269, 284
Evdokimov, Paul, 150, 485

Fadeev, Aleksandr, 435
Farnese, Alexander. Vezi Paul III
Faulkner, William, 237, 444
Fénelon, François de Salignac de la Mothe, 51, 55, 360, 485
Ferry, Luc, 459
Feuchtwanger, Lion, 388
Ficino, Marsilio, 145, 204, 485
Fielding, Henry, 205, 475
Fischer, Hugo, 142, 421
Fish, Stanley, 32, 37, 185
Flaubert, Gustave, 204, 286, 321, 348, 444, 461-462, 473
Florensky, Pavel Alexandrovici, 150
Florian, Mircea, 347, 466
Fogazzaro, Antonio, 408
Fontane, Theodor, 204, 372, 477
Fontenelle, Bernard Le Bovier de, 262
Foucault, Michel Paul, 223, 351
Fourier, Charles, 71
François de Sales, Sfintul, 485
Franklin, Benjamin, 83, 221
Frazer, Sir James, 156
Freud, Sigmund, 185, 272
Freytag, Gustav, 402
Friedell, Egon, 304
Friedrich II, Rege al Prusiei, 69
Friedrich Wilhelm III, Rege al Prusiei, 69
Froissart, Jean, 19
Frost, Robert, 255, 371, 474
Froude, James Anthony, 98
Frye, Northrop, 37
Fucini, Renato, 408
Fuentes, Carlos, 444
Fukuyama, Francis, 93, 497, 499

Gadamer, Hans-Georg, 168
Galaction, Gala, 269
Galsworthy, John, 402
Ganghofer, Ludwig, 361, 387-394, 396, 398- 413, 461
Ganguli, Debjany, 183
García Márquez, Gabriel, 230
Gaucher, Marcel, 214, 439
Gaulle, Charles de, 59
Gellner, Ernst, 21, 213, 306, 483
Gentz, Friedrich von, 78, 468

George I, Rege al Angliei, 368
George, Stefan, 316, 417 ,479
Ghica, Ion, 89, 470
Giacomo da Verona, 284
Gibbon, Edward, 19, 217
Gide, André-Paul-Guillaume, 270, 348, 418
Gilder, George, 470
Gingrich, Newt, 107
Giono, Jean, 408
Girard, René, 38, 114, 162, 313, 315, 351, 483
Giraudoux, Jean, 473
Gironella, José Maria, 477
Gladstone, William, 74
Gödel, Kurt, 330, 352
Goebbels, Joseph, 417
Goethe, Johann Wolfgang von, 20, 51, 79, 81, 87-88, 153, 186, 204, 218, 221, 226, 231, 255, 263, 266, 271, 275, 284, 288-289, 312, 348-349, 368, 370, 374-375, 380, 421, 424, 427-428, 433-435, 443, 464, 471-472, 474, 477, 481
Gogol, Nikolai Vasilievici, 348, 408, 478
Goldsmith, Oliver, 225, 475, 479
Goldwater, Barry, 110
Gómez Dávila, Nicolás, 471, 482
Goncearov, Ivan Aleksandrovici, 478
Gonzalez, Felipe, 418
Goodman, Nelson, 55, 481
Gorki, Maxim, 233
Görres, Johann Joseph von, 70, 150
Gottfried, Paul, 51, 418, 470
Goya y Lucientes, Francisco José de, 79
Grabbe, Christian Dietrich, 373
Grahame, Kenneth, 476
Gramsci, Antonio, 20, 322
Grass, Günter, 24, 32, 418
Gray, Thomas, 475
Green, Julien, 418, 434
Greenberg, Clement, 384
Greene, Graham, 281, 381
Grigorie de Nazians, Sfintul, 140
Grigorie de Nisa, Sfintul, 140
Griffiths, Paul, 186
Grillparzer, Franz, 374
Grimmelshausen, Hans Jacob Christoph von, 269, 476
Guardini, Romano, 150, 194-195, 485
Gügler, Alois, 149, 260
Guizot, François-Pierre-Guillaume, 78, 82, 85-87, 97, 102, 112, 468
Gumiliov, Nikolai, 348
Gundolf, Friedrich, 345, 483
Gutenberg, Johannes, 35, 396

Habermas, Jürgen, 37, 165, 168-177, 181-191
Halifax, 329
Hamann, Johann Georg, 56
Hamilton, Alexander, 83
Hamsun, Knut, 269, 408
Hardy, Thomas, 408
Hartman, Geoffrey, 37, 185, 416
Hartmann, Nicolai, 169, 351, 481
Hassan, Ihab, 32
Hatzfeld, Helmut, 483
Hauptmann, Gerhart, 388
Hawkes, Harriet, 343
Hawkes, John, 269
Hayek, Friedrich August von, 112, 328
Hayles, Katherine, 305, 343, 352
Hazlitt, William, 274, 479
Hébert, Jacques-René, 274, 479
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 21, 36, 56, 71, 80, 94, 97, 112, 217, 461
Heidegger, Martin, 175, 325, 417, 461
Heisenberg, Werner, 330, 352, 418
Hermans, Felicia, 293, 297

Hemingway, Ernest, 435
Henric II, Rege al Angliei, 122
Henric VIII, Rege al Angliei, 121, 438
Herbert George, 144, 474
Herder, Johann Gottfried von, 56, 79, 87, 221, 311, 481
Herf, Jeffrey, 419
Herodot, 19
Herrick, Robert, 265, 474
Herzog, Roman, 395-396, 418
Hesiod, 251
Hesse, Hermann, 388
Heuss, Theodor, 418
Heyse, Paul Johann Ludwig von, 388
Hildegard din Bingen, 143
Hirsau, Conrad von, 268
Hobbes, Thomas, 50, 329, 359
Hochhuth, Rolf, 420
Hofbauer, Klemens Maria, Sfîntul, 149
Hoffmann, Ernst Theodor Amadeus, 476
Hofmansthal, Hugo von, 388
Hogaş, Calistrat 465
Hölderlin, Friedrich, 70, 204, 267, 367, 374, 476
Holmes, Stephen, 311
Homer, 231, 249, 251, 267, 269, 271, 274, 283-284, 310, 349, 377-378, 478
Homerus, 264
Hopkins, Gerard Manley, 284
Horaţiu, 249, 264, 347, 378
Horkheimer, Max, 168, 195
Houellebecq, Michel, 356
Hrisostom, Ioan, Sfîntul, 120
Huch, Ricarda, 388
Hugo, Victor, 270, 376, 421
Huizinga, John, 483
Hulme, Thomas Ernest, 316
Humboldt, Wilhelm von, 69, 80-81, 174, 317
Hume, David, 71, 101, 329, 461
Hunt, Leigh, 479
Hus, Jan, 394
Hutcheon, Linda, 32
Hutcheson, Francis, 51
Huxley, Aldous, 345, 379

Ibsen, Henrik Johan, 388
Ishiguro, Kazuo, 239
Iisus Hristos, 108
Immermann, Karl Leberecht, 477
Inonu, Ismet, 467
Ioan, Sfîntul (Apostolul), 137, 140, 484
Ioan Paul II, Papa 47, 103, 181, 188, 467
Ionesco, Eugène, 473
Irigaray, Luce, 37
Irving, Washington, 474
Isaia (figură biblică), 161, 436
Iser, Wolfgang, 483
Iulian (Apostatul), împărat roman, 139
Iustin Martirul, 146

Jackson, Jesse, 108
Jakobson, Roman, 320
James I, Rege al Angliei, 283
James, Henry, 370
James, William, 24, 503
Jameson, Fredric, 304, 351
Jaspers, Karl Theodor, 169
Jay, John, 83
Jeffers, Robinson, 435, 474
Jefferson, Thomas, 83, 108
Jerome, Sfîntul, 325
Joachim of Fiore, 311
Johnson, Samuel, 51, 69, 284, 368, 371, 475, 479
Josef II, Rege al Germaniei, 69
Jouhandeau, Marcel, 434
Jovellanos, Gaspar Melchior de, 79-80

Joyce, James, 230, 238, 279, 284, 296, 348, 380, 361
Jünger, Ernst, 71, 92-93, 205, 281, 345, 348, 351, 361, 415-436, 444, 452, 454-456, 476-477, 479, 482
Juvenal, 264
Juvencus, 265

Kafka, Franz, 8, 271, 279, 348, 461
Kaiser, Harvey, 419
Kant, Immanuel, 21, 54, 173, 183, 214, 221, 317, 461, 480-481
Karamzin, Nikolai, 90, 96
Kaulbach, Wilhelm von, 388
Kaunitz, Wenzel Anton von, 69
Kaverin, Veniamin, 320
Kayser, Wolfgang, 318, 483
Keats, John, 204, 265, 297, 375, 474, 476
Kemp, Jack, 107
Kenner, Hugh, 284-285, 304, 351, 483
Kerényi, Karl, 156, 201
Ketteler, Wilhelm Emmanuel von, 102, 111
Kieffer, Anselm, 32
Kierkegaard, Søren Aabye, 260
Kiesel, Helmuth, 417, 419-421, 424, 426, 433-434
King, Martin Luther, Jr., 108
Kingsley, Charles, 101, 475
Kirk, Russell, 74, 469, 470
Klaus, Václav, 127, 470
Kohl, Helmut, 418
Kojève, Alexandre, 94, 497, 499
Kolbenheyer, Erwin Guido, 477
Kolping, Adolf, 102
Kopisch, August, 372
Korff, Hermann August, 483
Koslowski, Peter, 432-433, 435
Koštunica, Vojislav, 470
Kotzebue, August Friedrich Ferdinand von, 263
Kraszewski, Józef Ignacy, 408
Kreeft, Peter, 198
Kripke, Saul, 54
Kristeva, Julia, 37
Kubin, Alfred, 345, 434
Küng, Hans, 180, 182, 190

Lacan, Jacques, 185
Lafayette, Marie-Joseph, Marquis de, 76
Lamartine, Alphonse-Marie-Louis de, 76, 367, 473
Lamb, Charles, 479
Lamennais, Hugues Felicité Robert de, 150
Landor, Walter Savage, 369-371, 373, 380
Laplace, Pierre-Simon de, 137, 330
La Rochefoucauld, François de, 433, 479
Latini, Brunetto, 284
Lawrence, David Herbert, 85, 348
Lawrence, Thomas Edward, 435
Leavis, Frank Raymond, 275
Lecky, William Edward, 98
Legouis, Pierre, 271
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 45, 51-55, 58, 62, 101, 146, 351, 360, 480-481, 485
Lemaître, Georges-Henri, 125
Lenin, Vladimir Ilici, 233, 277, 316, 320
Leon XIII, Papa, 103
León, Fray Luis de, 477
Leonardo da Vinci, 51
Leontiev, Konstantin, 90, 470
Leopardi, Alessandro, 269
Lessing, Gotthold Ephraim, 276 371-372
Lévinas, Emanuel, 162, 171, 331, 344, 352

Lewis, Clive Staples, 127, 150, 156, 213, 253, 344-345, 475
Lichtenberg, Georg Christoph, 433, 479
Lilla, Mark, 56
Lincoln, Abraham, 107
Livingston, Paisley, 305
Livius, Titus, 18, 247
Locke, John, 20, 51- 53, 69, 71, 220-221, 329
Loose, Gerhard, 420
Lossky, Nikolai, 150, 485
Lotman, Iuri, 56
Lovelace, Richard, 369
Lovinescu, Eugen, 316, 348, 466
Löwith, Karl, 168, 311
Lubac, Henri de, 144, 150, 152, 166-167, 250, 311, 485
Luca, Sfîntul (Apostolul), 137, 261, 484
Lucan, 264
Ludovic XI, Rege al Franţei, 395
Lueger, Karl, 104
Luhmann, Niklas, 169
Lunz, Lev, 320
Luther, Martin, 108, 262
Lyotard, François, 33, 186
Lyttle, Andrew, 428

Macaulay, Thomas Babington, 74, 82-83, 88, 97-98, 102-103
Macchiavelli, Niccolò, 50
MacLeish, Archibald, 281
Macrobius, Ambrosius Theodosius, 479
Madison, James, 83
Magsaysay, Ramon, 467
Maine de Biran. Vezi Biran
Maiorescu, Titu, 90, 465, 470
Maistre, Joseph-Marie de, 74-75, 80
Malebranche, Nicolas, de, 51, 146, 360, 480, 485,
Malesherbes, Chrétien-Guillaume de, 68
Mallarmé, Stéphane, 267, 294
Mallet du Pan, Jacques, 76, 468
Malory, Sir Thomas, 437
Malraux, André-Georges, 37, 105, 435
Mandelstam, Osip Emilievici, 348
Manent, Pierre, 469
Mann, Golo, 420
Mann, Heinrich, 388
Mann, Thomas, 205, 279, 315, 348, 351, 388, 399, 402, 418, 452, 479
Mano, D. Keith, 474
Manzoni, Alessandro Francesco, 226, 312, 443, 477
Marai, Sándor, 478
Marat, Jean-Paul, 66, 76
Marcel, Gabriel Honoré, 344
Marcion din Sinope, 261
Marcus Aurelius, împărat roman, 119,
Marion, Jean-Luc, 162, 344, 352
Maritain, Jacques, 112, 150, 194-195, 344
Martinez, Mel, 108
Martini, Carlo, Maria, 165
Marvell, Andrew, 144, 265, 474
Marx, Karl, 20, 36, 56, 173, 183, 217
Maurras, Charles, 316
Maxim, Sfîntul (Mărturisitorul), 120
Mazzotta, Giuseppe, 56
McGann, Jerome, 325
McLuhan, Marshall, 351
McTaggart, John, 54
Melville, Hermann, 255, 461, 474
Mendelsohn, Moses, 221
Metternich, Klemens Wenzel, 77, 87, 468
Metz, Johann Baptist, 173, 182
Meyer, Martin, 420, 434
Michelangelo Buonarroti, 51
Michelet, Jules, 96, 405
Michener, James, 269
Mickiewicz, Adam Bernard, 478

Mignet, François-Auguste-Marie, 97
Mill, John Stuart, 80-81, 84, 311
Miller, J. Hillis, 185
Miłosz, Czesław, 355
Milton, John, 255, 265, 270-271, 308, 474
Mirabeau, Honoré Gabriel Riqueti de, 76
Mises, Ludwig von, 311
Mitterand, François, 418
Modiano, Raimonda, 306
Mohammed, 262
Moll, Helmut, 133
Mommsen, Theodor, 97, 483
Montaigne, Michel Eyquem de, 269
Montesquieu, Baron de la Brède, 60, 111, 218, 221, 311, 468
Montgelas, Maximilian Joseph von, 69
Montherlant, Henri de, 435
Mór, Jókai, 409
Morales, Frank. Vezi Das
Moravia, Alberto, 418
More, Hannah, 150
Moreau, Gustave, 373
Morgan, Charles Langbridge, 263
Mörike, Eduard, Friedrich, 477
Morus, Sir Thomas, Sfîntul, 144, 485
Morris, William, 435
Möser, Justus, 78, 81, 87
Mounier, Jean-Joseph, 76
Müller, Adam Heinrich, 77
Müller, Johannes, 96
Musil, Robert von, 205, 444, 452, 477
Musset, Alfred de, 367, 373

Nabokov, Vladimir D., 90
Nabokov, Vladimir V., 239, 320, 345, 472, 474,
Naipaul, V.S., 238-239, 289
Nancy, Jean Luc, 459
Natoli, Joseph, 343
Nebel, Gerhard, 142, 420
Necker, Jacques, 68-69, 82
Neculuţă, Theodor, 278
Negoiţescu, Ion, 494
Nellas, Panayotis, 485
Newman, John Henry, 244, 345,
Newton, Sir Isaac, 51, 330
Nibelschütz, Wolf von, 477
Nicolae II, Ţar al Rusiei, 64
Nicolae V, Papa, 144
Niebuhr, Reinhold, 150
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 36, 187, 202, 223, 322-325, 421, 433
Nipperdey, Thomas, 91, 95
Nisbet, Robert, 470
Nodier, Charles, 380
Novalis, 221, 367
Nozick, Robert, 311
Nuri es-Said, 467

Oakeshott, Michael, 328-329, 354, 469
O'Connor, Flannery, 150, 194, 248
Oden, Thomas, 183
Odobescu, Alexandru, 465
O'Donovan, Joan Lockwood, 60
O'Donovan, Oliver, 60
Ohmann, Richard, 276
Origen, 116, 140, 485
Ortega y Gasset, José, 325, 481, 483
Orwell, George, 345
Ouologuem, Zambo, 289
Ovidiu, 264, 265
Owen, Robert, 71
Ozanan, Antoine-Frédéric, 125, 150

Pacelli, Eugenio. Vezi Pius XII
Paetel, Karl-Orro, 420
Paine, Thomas, 83, 329
Palacio Valdés, Armando, 408

Palacký, Frantisek, 96
Palama, Grigorie, Sfintul, 180
Pardo Bazán, Emilia, 408
Pascal, Blaise, 51-52, 58, 329, 360
Paschasius Rodbertus, 200
Pasternak, Boris, 444
Pater, Walter Horatio, 326, 380, 476, 479
Paul III, Papa, 144
Paul, Jean, 205, 476
Pavel din Tarsus, Sfintul, 146, 197
Paulhan, Jean, 316
Paulson, William, 305, 343, 352
Pavić, Milorad, 32
Paz, Octavio, 418
Peel, Sir Robert, 88, 112
Péguy, Charles-Pierre, 150, 194
Peltier, Jean Gabriel, 67
Percy, Walker, 150, 194, 452, 474
Perec, Georges, 32, 473
Pereda, José Maria de, 408
Pérez Galdós, Benito, 408
Perkins, David, 307
Perrault, Charles, 262
Perrier, Casimir, 86
Perse, St. John, 473
Pesch, Josef, 112
Petru, Sfintul (Apostolul), 188
Picard, Max, 187, 468
Picasso, Pablo, 222
Piccolomini, Aeneas Sylvius. Vezi Pius II
Pico della Mirandola, Giovanni, 143-144, 485
Pieper, Josef, 150, 193-196, 199-204, 206-207, 485
Piero della Vigna, 284
Pilat, din Pont, 137
Pillat, Ion, 465
Pilniak, Boris, 320
Pindar, 251
Pius II, Papa, 144
Pius XI, Papa, 103
Pius XII, Papa, 467
Plaidy, Jean, 269
Planck, Max, 168, 352
Platen, August Graf von, 371-374, 380
Platon, 54, 145, 180, 187, 202, 321, 339, 360, 482
Plessner, Helmuth, 169
Plotin, 140-141, 360, 482
Plutarh, 19
Poe, Edgar Allan, 275, 434, 474
Poincaré, Jules-Henri, 330
Polanyi, Karl, 306, 311
Pole, Reginald Cardinal, 144
Polkinghorne, John, 183
Pombal, Marquis de, 69
Ponson du Terrail, Pierre-Alexis, 406
Pope, Alexander, 69, 265, 270-271, 348, 368-369, 371, 378
Popovici, Aurel C., 467, 468
Pound, Ezra, 275, 279, 418
Pozner, Vladimir, 320
Prosper din Aquitania, Sfintul, 265
Proust, Marcel, 279, 348, 356, 444
Prudentius, Aurelius Clemens, 264
Przywara, Erich, 152
Pseudo-Dionisie. Vezi Dionisie Areopagitul
Puchmajer, Antonin Jaroslav, 408
Puryear, Martin, 32
Puşkin, Aleksandr Sergheevici, 443, 478
Pynchon, Thomas, 32

Quinet, Edgar, 96

Rabelais, François, 271, 388, 473
Racine, Jean, 271
Rahner, Hugo şi Karl, 150, 194
Ramée, Louise de la, 266
Ranke, Leopold von, 97

Ranson, John Crowe, 474
Raspail, Jean, 473
Ratzinger, Joseph. Vezi Benedict XVI
Rawls, John, 169, 311
Reagan, Ronald, 59, 107
Regman, Cornel, 464
Régnier, Henri-François-Joseph, de, 376
Rehberg, August Wilhelm, 78-79
Rémusat, Charles de, 85-86, 97
Reymont, Wladislaw, 403, 408, 478
Ricci, Matteo, 146, 188
Rice, Condoleeza, 108
Richards, Ivor Armstrong, 275, 325
Ricoeur, Paul, 162
Rilke, Rainer Maria, 204, 348, 388, 479
Rimbaud, Arthur, 434
Rivarol, Antoine de, 66-67, 77, 433
Robbe-Grillet, Alain, 275
Roberts, Nora, 266
Robespierre, Maximilien-François, 66
Roethke, Theodor, 252
Rosmini, Antonio, 79
Ropke, Wilhelm, 112
Rorty, Richard, 33
Rosetti, Theodor, 90
Rosmini, Antonio, 79
Rossetti, Dante Gabriel, 451
Rousseau, Jean-Jacques, 58, 71, 75, 221, 311, 434, 461
Royal, Robert, 133
Royer-Collard, Pierre-Paul, 85
Rückert, Friedrich, 372
Rushdie, Salman, 31-32

Sade, Donatien-Alphonse, Marchiz de, 123, 367,
Sadoveanu, Mihail, 408
Sainte-Beuve, Charles-Augustin, 473
Saint-Exupéry, Antoine de, 435
Saint-Just, Louis-Antoine-Léon de, 66, 367, 374
Saint-Martin, Louis-Claude de, 71-72
Saint-Pierre, Jacques-Henri-Bernardin de, 427
Sain-Simon, Claude Henri de Rouvroy, Conte de, 71
Sallustius, 18, 264
Sand, George, 408
San Juan de la Cruz, 204
Sârbu, Ion Dezideriu, 464
Sarraute, Nathalie, 275
Sartre, Jean-Paul, 418
Scheeben, H., 260
Scheler, Max, 169, 481
Schelling, Felix Emanuel, 481
Schiller, Johann Christoph Friedrich von, 70, 81, 88, 204, 263, 317, 339, 368, 380, 472, 476
Schlegel, August Wilhelm von, 70, 274
Schlegel, Friedrich von, 70, 274, 348
Schleiermacher, Friedrich Ernst, 150
Schmid, Carlo, 418
Schmidt, Helmut, 418
Schmitt, Carl, 175, 418
Schnitzler, Arthur, 175, 417
Schopenhauer, Arthur, 388
Schuller, Florian, 172
Schumann, Robert, 59, 190
Schweid, Eliezer, 183
Schwilk, Heimo, 417, 420
Scott, Nathan, 252
Scott, Sir Walter, 69, 73, 226, 252, 312, 386-387, 389, 391, 394-395, 399, 405, 407, 412, 436, 439-400, 442-444, 446-447, 452-453, 474
Scruton, Roger, 469
Searle, Frederick Moore, 169
Sedulius, 265
Sénancour, Étienne Pivert de, 473

Seneca, Lucius Annaeus, 478, 482
Sengle, Friedrich, 304, 483
Septimius Severus, împărat roman, 119
Serao, Matilde, 408
Serres, Michel, 162, 305, 343, 351-352, 483
Seth, Vikram, 238
Sévillia, Jean, 133
Shadwell, Thomas, 269
Shaftesbury, Earl of, 51, 480
Shakespeare, William, 159, 205, 231, 255, 262, 266, 270-271, 274-275, 282-283, 286, 288, 294, 345, 348-349, 351, 421, 468, 474
Sharpton, Al, 108
Sheldon, Charles, Monroe, 269
Shelley, Mary, 386
Shelley, Percy Bysshe, 265
Shils, Edward, 311
Sienkiewicz, Henryk, 269
Sigismund, Rege al Ungariei, 394, 462
Simmel, Georg, 388
Simon, Yves, 150, 194
Singer, Peter, 459
Slavici, Ioan, 408, 465
Slezak, Leo, 388
Slonimski, Antoni, 320
Sloterdijk, Peter, 33, 169
Slowacki, Juliusz, 373
Smollett, Tobias George, 475
Socrate, 286
Soloviov, Vladimir, 96, 150, 156, 260, 485
Soljeniţîn, Aleksandr Isaevici, 64
Sontag, Susan, 307
Sofocle, 204, 266, 269, 377
Sorrentino, Gilbert, 32, 474
Southey, Robert, 74, 102, 476
Soyinka, Akinwande Oluwole (Wole), 289
Spaemann, Robert, 76, 150, 173, 179, 485
Spariosu, Mihai, 305
Spengler, Oswald, 20, 56, 304, 351, 417, 482-483
Spenser, Edmund, 265, 369, 474
Speranski, Mihail, 69
Speyr, Adrienne von, 152
Spillane, Mickey, 266
Spinoza, Baruch, 51, 260, 481
Spitteler, Carl, 477
Spranger, Eduard, 325
Srbik, Heinrich von, 468
St. John Henry, 68-69, 480
Staël, Germaine de, Madame, 82, 226, 312, 443
Stafford, James Francis, 132
Stahl, Friedrich Julius, 79
Staiger, Emil, 483
Stalin, Iosef, 276
Stanca, Radu, 464
Stauffenberg, Claus Schenk von, 430
Steele, Sir Richard, 475, 479
Stein, Heinrich von, 69
Steiner, George, 37, 185, 187, 272-273
Sterling, George, 264
Stern, Joseph Peter, 419
Stevenson, Robert Louis, 476
Stewart, Robert, 72, 369
Stifter, Adalbert, 204, 403, 477
Stöcker, Adolf, 104
Stolîpin, Piotr, 90, 470
Strauss, Botho, 479
Strauss, Leo, 175
Strauss, Richard, 388
Strich, Fritz, 271
Strindberg, August, 271
Stuck, Franz von, 388
Sturzo, Dom Luigi, 104
Suckling, Sir John, 369

Sue, Eugène, 410
Sully-Prudhomme, René, 263
Světlá, Karolina, 408
Swift, Jonathan, 69, 238, 255, 262, 347
Swinburne, Algernon Charles, 377, 481
Sydney, Philip, 474
Széchenyi, Ferenc, 89, 470
Széchenyi, István, 89

Şestov, Lev, 150
Şklovski, Victor Borisovici, 320
Şolohov, Mihail, 281
Şora, Mihai, 351, 466
Şostakovici, Dmitri, 320

Tacit, Cornelius, 19, 247, 478
Taine, Hippolyte-Adolphe, 56, 304, 351
Tasso, Torquato, 478
Tate, Nahum, 274, 474
Tawney, Richard Henry, 101
Taylor, Charles, 177, 184, 344, 359, 481
Tennyson, Alfred, 285, 444
Teufel, Erwin, 418
Thackeray, William Makepeace, 285, 402, 444
Teocrit, 380
Theodulus, 265
Thierry, Augustin, 96
Thiers, Adolphe, 97
Thomas Becket, Sfîntul, 122
Toma, Aquino, de, Sfîntul, 36, 180, 197, 360, 485
Thomson, J.A.K., 369
Thomson, James, 486
Thoreau, Henry David, 427
Tucidide, 19
Tieck, Ludwig, 274, 373
Tillich, Paul, 150
Tocqueville, Alexis de, 68, 84-85, 89, 102, 111, 226, 253, 311, 329, 468, 470
Tolkien, John Ronald Reuel, 253, 475
Tolstoi, Lev, 204, 267, 271, 276, 408, 409, 444, 461, 479,
Toma, Alexandru, 278
Tomaşevski, Boris, 320
Toynbee, Arnold, 22, 56, 482-483
Traherne, Thomas, 474
Traian, Marcus Ulpius, împărat roman, 119
Trakl, Georg, 297, 479
Trilling, Lionel, 348
Trollope, Anthony, 409
Troţki, Leon, 419
Tudoran, Radu, 465
Turgot, Anne-Robert-Jacques, 68
Turner, Frederick Jackson, 156, 162, 305, 327, 343, 352, 483
Tutuola, Amos, 238, 289

Ţvetaeva, Marina Ivanovna, 320

Uhland, Johann Ludwig, 372
Unamuno, Miguel de, 150, 355, 356, 481, 483
Updike, John, 474

Valdegamas, Marchiz de. Vezi Donoso Cortès
Valentin, Karl, 388
Valéry, Paul, 275, 316
Varela, Francisco, 352
Vargas Llosa, Mario, 444
Vasile cel Mare, Sfîntul, 140
Vattimo, Gianni, 33
Vaughan, Henry, 474
Verga, Giovanni, 408
Vergilius, 231, 249, 264, 268, 347, 369, 378, 380, 478
Vianu, Tudor, 465, 483

Vico, Giambattista, 20, 45, 51, 55-58, 62, 101, 360, 480
Vieira, Luandino, 238
Vigny, Alfred-Victor de, 367
Villon, François, 473
Voegelin, Eric, 29, 483
Vogel, Bernhard, 173
Volkelt, Johannes, 483
Volney, Conte de, 374
Voltaire, 19, 54, 58, 69, 71, 217, 221, 461
Vossler, Karl, 483

Wackenroder, Wilhelm Heinrich, 372
Walcott, Derek, 32, 230, 238, 289
Walpole, Horace, 282
Walter, Bruno, 388
Walton, Izaak, 144, 479
Walzel, Oskar, 483
Warren, Robert Penn, 325, 452, 474
Warwick Deeping, George, 263, 282
Washington, George, 83
Waugh, Ewelyn, 150, 194, 238, 280-281, 361, 379, 428, 436-439, 444-445, 447-452, 475,
Weber, Max, 101, 312, 325, 468, 481
Wedekind, Franz, 388
Weigel, George, 181
Weil, Simone, 60, 150
Weimann, Robert, 320, 321
Weinheber, Josef, 479
Wellek, René, 313, 325, 483
Wellington, Duce de (Arthur Wellesley), 72, 88
Welty, Eudora, 474
Wieland, Christoph Martin, 476
Wiener, Norbert, 55
Wiese, Benno von, 483
Wilde, Oscar, 286, 321, 326-327, 348
Wilder, Amos, 252
Wilder, Thornton, 222, 255, 326, 474
Wilhelm II, Împărat al Germaniei, 69, 388
Williams, Raymond, 304, 322
Wilson, Edmund, 280
Winckelmann, Johann Joachim, 379
Wolff, Christian von, 54
Woolf, Virginia, 282, 444
Wordsworth, William, 70, 348, 367, 408, 434, 476
Wörner, Manfred, 418
Wyatt, Sir Thomas, 474

Xenofon, 478

Yeats, William Butler, 279, 316, 348, 355
Yoshida, Shigeru, 467

Zamiatin, Evghenii Ivanovici, 320, 345,
Ziegler, Leopold, 421
Žižek, Slavoj, 183, 186
Zizioulas, John, 485
Zoşcenko, Mihail Mihailovici, 320
Zschokke, Johann Heinrich, 26

În colecția BIBLIOTECA DE ISTORIE LITERARĂ a mai apărut:

Mihaela Brut, *Poetica și lirica lui Ion Barbu*

Antonio Patraș, *Ion D. Sîrbu – de veghe în noaptea totalitară*

Radu I. Petrescu, *Privirea Medusei.*
Poezia lui Benjamin Fondane

Gabriela Gavril, *De la „Manifest" la „Adio, Europa!".*
Cercul literar de la Sibiu

Cătălin Constantinescu, *Paradigme literare ale utopiei*

Lăcrămioara Petrescu, *Naturi lirice*

Al. Andriescu, *Psalmii în literatura română*

Elvira Sorohan, *Singurătatea scriitorului*

Bogdan Crețu, *Matei Vișniec – un optzecist atipic*

Dragoș Cojocaru, *Natura în Divina Comedie.*
Studiu istoric și comparativ

Radu Andriescu, *Paralelisme și influențe culturale în*
lirica română actuală

Mioara Mocanu, *Discursul poetic novalisian.*
Abordare semiolingvistică

Smaranda Ghiță, *Lumi interioare.*
Jurnalul între document și ficțiune

Florin Faifer, *Dramaturgi români*

Nicolae Crețu, *Constructori ai romanului*

Iuliana Savu, *Distopia romanescă. Evgheni Zamiatin*

O privire atentă asupra postmodernismului literar ne convinge de existența infrastructurii fenomenologice, la nivelul manifestărilor sale culturale, psihologice (psihanalitice) şi ideologice. Ea este motivată, în primul rînd, de condiția lui de anexă a postmodernității. Singura poetică explicită a fenomenului, prin urmare, poate fi doar cea culturală. În mod paradoxal, aceasta rămîne şi cea mai refuzată de către teoreticieni, din raţiuni mai curînd freudiene decît estetice. Pe măsură ce postmodernismul îşi va certifica istoricitatea, culturalitatea sa va deveni însă tot mai articulată. Profesorul Virgil Nemoianu este conştient de acest lucru, o bună parte a demersului său axîndu-se pe căutarea acelor elemente din interiorul postmodernismului care îi vor da, în viitor, stabilitate şi continuitate. /.../ De aceea, am toată convingerea că apariția, în limba română, a acestei cărți de mare valoare teoretică şi culturală, într-o perioadă de derută axiologică, marchează un eveniment intelectual extrem de însemnat.

Codrin Liviu Cuțitaru

BIBLIOTECA DE ISTORIE LITERARĂ

Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi

9 789737 037022